FRANCISCO ESCORSIM • LORENA MIRANDA CUTLAK
A
FORMAÇÃO DO
IMAGINÁRIO
Com ensaios de
OLAVO DE CARVALHO
ROBERTO MALLET • RONALD ROBSON
SÉTIMO SELO

Francisco Escorsim, Lorena Miranda Cutlak,
Roberto Mallet e Ronald Robson

A FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO

Com ensaios de
OLAVO DE CARVALHO

SÉTIMO SELO

"Aquilo que escape
dos limites do seu imaginário
será, para você,
perfeitamente inexistente".

— Olavo de Carvalho

A FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO

Com ensaios de

OLAVO DE CARVALHO

SÉTIMO SELO

Sumário

A formação do imaginário através da educação da imaginação
Francisco Escorsim

Fantasmas e afetos: o problema da educação infantil
Lorena Miranda Cutlak

Dom Quixote salvo da fogueira: notas sobre imaginário e literatura
Ronald Robson

O papel da memória e da imaginação na formação da personalidade
Robert Mallet

APÊNDICE

A imaginação e a unidade do real1
Olavo de Carvalho

Da contemplação amorosa
Olavo de Carvalho

A formação do imaginário através da educação da imaginação

Todos os rios correm para o mar
e, contudo, o mar nunca se enche:
embora chegando ao fim do percurso,
os rios continuem a correr.
— Ecl 1, 7

Perdoe-me o cabotinismo, mas sou obrigado a começar contando um pouco da minha história. Sem isso, não consigo explicar a que me refiro quando falo sobre *formação do imaginário.*

Ao que parece, ao menos assim me dizem, fui o primeiro a utilizar essa expressão. Da sua popularização, porém, creio ser pouco responsável. Além de nunca ter sido influente o suficiente para conseguir algo assim (amém!), mal conheço as pessoas que falam disso por aí. Tampouco tenho como avaliar se o fenômeno seria bom ou não, pois não sei em que sentido elas estão entendendo e trabalhando, e se tem ou não relação com o propósito que me moveu a falar desse tema — e, por fim, me transformou em professor.

Posso apenas, portanto, falar por mim. No máximo, carrego a culpa de ser como aquele desavisado que joga fora a guimba de cigarro ainda aceso na beira da estrada no meio do Cerrado em época de seca.

Voltemos à guimba sendo acesa.

I. A ORIGEM DOS NOMES

Lá pelos idos de 2010, participei de um grupo de estudos em que os integrantes apresentavam uns aos outros algum livro que estavam a ler e estudar. Na época, o meu era *O grande código*, de Northrop Frye.[1] Mas não fiquei apenas nele, mer- gulhando em boa parte da vida e obra do autor canadense, costurando com conhecimentos adquiridos de outras fontes, especialmente do filósofo Olavo de Carvalho e sobre o que este chamou de *contemplação amorosa*, tema este de que falarei mais adiante.

O resultado foi bom, indo além de um resumo, parindo a ideia de um curso. Ideia que não foi minha. O grupo era coordenado por Luciane Amato, de quem eu era aluno. Dali nasceu o Instituto Olavo de Carvalho, nome dado em sua homenagem por sermos todos alunos seus. Foi ideia da coor- denadora que eu transformasse aquelas apresentações em um curso. Mas, curso sobre o que exatamente? Até fazia sentido um curso sobre os livros de Frye tratando da relação da Bíblia com a literatura,[2] mas a lacuna educacional que o renomado crítico tentou preencher com seu trabalho era muito maior e mais grave no Brasil, exigindo por aqui que se fizesse algo prévio, mais básico ainda.

Quando Frye estava no começo de sua carreira acadêmica no Canadá, como professor no departamento de inglês do Victoria College, surpreendeu-se ele com a dificuldade que os alunos traziam de sua formação básica de não reconhecerem os arquétipos e alusões bíblicas na literatura. E, sem tais referências, é impossível compreender devidamente a literatura

ocidental. Frye, então, se deu conta de que, ou essa lacuna da formação dos alunos era preenchida, ou o ensino superior seria inviável. Como escreveu na "Introdução" a seu segundo livro: "De tempos em tempos aparecem livros nos contando que o *establishment* educacional traiu nossa herança cultural e permitiu que os jovens crescessem ignorantes de suas tradições".[3]

Era preciso fazer alguma coisa, e ele fez, criando já no começo de sua carreira um curso, opcional aos alunos da faculdade, que ensinava sobre a relação entre Bíblia e literatura. Continuou lecionando o mesmo curso por décadas, testemunhando que a situação piorava cada vez mais, culminando então nos livros citados, escritos mais para o público geral do que para especialistas, pois notava que a solução teria de vir de fora da universidade. Seu livro *A imaginação educada*,[4] um livro bem mais acessível, é a melhor demonstração disso, composto de transcrições de palestras dadas em um programa de rádio.

No Brasil, a situação não era diferente, se não pior, é claro. Já em 1976 o escritor Osman Lins denunciava em suas colunas de jornal[5] um estado de coisas muito mais grave do que o vivido por Frye no Canadá. Osman Lins também era professor, lecio- nando literatura brasileira na faculdade de filosofia, ciências e letras de Marília. Ao perceber que os alunos chegavam na faculdade sem saber o básico, assustou-se e decidiu fazer um teste com os estudantes para avaliar o tamanho do problema. Tratou-se de um simples questionário que pedia para citar coisas como: "Cinco grandes nomes (não brasileiros) da lite- ratura universal".[6] Dos 90 alunos, apenas 20 foram capazes de citar 5

nomes, sendo que 17 não conseguiram dizer nenhum. Era mais grave do que ele imaginava.

Mais assustador do que isso era o que Osman constatou de seus pares, os professores:

> Apesar das insuficiências dos alunos, altamente imaturos e despreparados, continuam os professores a organizar e ministrar seus cursos de graduação como se tivessem diante de si alunos ideais, ou, ao menos, com alguma leitura, quando não são raros os que chegam à faculdade sem nunca terem lido uma obra literária sequer.[7]

Para tentar encontrar uma solução, Osman decidiu pedir a suspensão de seu contrato, sem vencimentos, justificando com base no acima exposto, para refletir sobre a situação. Entretanto, o pedido não foi aceito e sua justificativa, considerada "irrelevante" pelo conselho superior da faculdade. Osman não teve alternativa senão a de se demitir, abandonando "espero que em definitivo, não só a escola, como o ensino superior".

Se em 1976 já estava assim, imagine em 2010... Neste contexto, não espanta que iniciativas educacionais que não escamoteiam essa realidade, mas, ao contrário, partem dela, dificilmente encontrem lugar no *establishment* educacional, precisando se dar à sua margem, como a do filósofo Olavo de Carvalho. Não à toa também o filósofo pedia, desde os tempos do seu Seminário de Filosofia e também logo no início de seu famoso cof (Curso Online de Filosofia), que os alunos suprissem essa imensa lacuna literária, absorvendo o máximo possível da literatura ocidental, especialmente a de língua portuguesa.

Foi tentando fazer isso (desde 1998 pelo menos, mas com mais consistência a partir de 2003), que me dei conta não apenas da dimensão da minha incultura literária, mas também do que depois chamei de "analfabetismo imaginativo", que é quando você sabe ler, mas não imaginar bem o que lê. Pior ainda com poesia, em que esse analfabetismo imaginativo é antes uma espécie de surdez, como a amusia.[8] Daí porque quase tudo me era pouco memorável, rapidamente esquecido e mal dava frutos. Lia, lia e relia, mas parecia que nada acontecia, que não servia para quase nada, ao contrário da leitura de não ficção, que ao menos me fazia entender alguma coisa. Infelizmente, descobri que eu não era uma exceção, via que muitos padeciam do mesmo problema.

Não há tempo e espaço aqui para tratar das causas do fenômeno, mas era indispensável apontá-lo para explicar por que simplesmente ler aqueles livros de Frye ou dar um curso sobre seria provavelmente inútil sem encarar esse analfabetismo imaginativo em conjunto. Havia, ainda bem, outros livros seus que serviam mais a esse propósito, como o citado *A imaginação educada* e *The Practical Imagination*.[9] Tão ou mais importante para esse propósito era o que aprendia com Olavo de Carvalho, e do que falarei em seguida. Enfim, reunindo todos esses livros, conhecimentos e experiências, tinha um curso em mãos, mas que nome dar? À época eu não sabia que termo ou expressão melhor definiria o fenômeno do analfabetismo imaginativo.

"Por que não *educação da imaginação*?", sugeriu-me a coordenadora, enquanto falávamos brevemente a respeito no

corredor do instituto, segurando pequenos copinhos de café, daqueles de plástico ruim que queimam os dedos e obrigam a tomar de um gole só. E assim foi feito: de um gole só, nome do curso definido. E para meu alívio, o curso funcionou. A ponto de, terminado, a coordenadora pedir para não terminar e seguir como pudesse, que inventasse uma sequência. A única coisa que consegui conceber foi algo ainda mais prático, lendo algumas obras com os alunos para imaginar junto durante a leitura. Isso, obviamente, exigia um tempo muito maior de estudo e preparação, que eu não tinha à época. Graças a Deus, não foi preciso porque o instituto acabou antes.[10]

Segui por conta própria em meus estudos e trabalho, desenvolvendo aquela sequência que não foi outro curso, mas oficinas de leitura, que venho fazendo desde 2015. Desde então, também fui aprendendo e trocando experiências com outros colegas cujo interesse e trabalho guardava alguma proximidade, como o do professor Rafael Falcón, que vim a conhecer pessoalmente no II Congresso de Artes Liberais,[11] em 2015 ou 2016. Justo por essa afinidade, o professor me convidou para participar de uma iniciativa educacional sua, chamada Instituto Isidoro de Sevilha, dando um curso com base no meu trabalho.

O curso se chamou "Introdução à formação do imaginário".[12] Aqui a memória talvez me traia, mas creio que essa expressão "formação do imaginário" surgiu ali, das conversas com o professor Falcón.[13] Já não se tratava apenas de educar a imaginação, como Frye pressupunha ser necessário, e eu confirmava pelos frutos em mim mesmo e meus alunos, mas também dar atenção ao resultado inevitável dessa educação: a

formação do imaginário, algo mais amplo abarcando a personalidade como um todo.

E foi assim que esses nomes surgiram, com a expressão “formação do imaginário” se popularizando por meios que não saberia explicar. Só sei que pouco tempo depois o Cerrado estava em chamas.

II. AFINAL, DO QUE ESTAMOS FALANDO?

“Nada está no intelecto que não tenha estado primeiro nos sentidos”,[14] afirmava Santo Tomás de Aquino. E no meio do caminho entre o intelecto e os sentidos há a imaginação, que, segundo Aristóteles “é distinta tanto da sensação quanto do pensamento”.[15] Ou seja, entre a percepção sensorial da realidade e o raciocinar sobre essa mesma realidade há a mediação da imaginação, criando os *phantasmas*[16] de que necessariamente dependemos para poder pensar o que quer que seja. O que não é imaginável não é pensável.

Sempre que falo a respeito disso, prefiro demonstrar exemplificando do que explicando. Façamos um exercício aqui, leitor. Peço apenas que não consulte o Google ou algo equivalente, use apenas da sua memória e imaginação. Em meu primeiro curso, pedi aos alunos que me dissessem o que seria um “gado-gado”. Se o leitor desconhece, aposto que a primeira coisa que lhe veio à mente foi um boi ou uma vaca. É sua

imaginação trabalhando, buscando na memória uma imagem relacionada à referência gráfica apresentada. Perceba que a aparição (*phantasma*) resultante dessa associação parece automática, natural, sem que tenha precisado pensar ou se esforçar.

Aristóteles considerava a memória e a imaginação não como faculdades cognitivas separadas, mas partes com funções distintas de uma mesma, a que chamava *phantasia.* A memória seria a fantasia passiva, onde os *phantasmas* são guardados, enquanto a imaginação seria ativa, criando novos *phantasmas* por associação ou combinação. É, como disse, o que sua imaginação fez no parágrafo anterior, associando a palavra lida ao *phantasma* de gado contido na sua memória. Acontece que gado-gado não tem nada a ver com gado. E agora?

Percebe como é difícil pensar sem uma imagem de referência? É a mesma dificuldade quando tentamos aprender uma língua muito diferente da nossa, como a japonesa, por exemplo. Os sinais gráficos sem a "carne" da imagem a que se referem nada dizem, nada significam. Mas basta encarnar em alguma imagem e *voilà*: gado-gado é um famoso prato indonésio, uma salada de legumes cozidos, tofu, *tempeh* frito e arroz envolto em folha de bananeira coberto por um molho de amendoim.

Ainda que você não saiba o que é *tempeh*, o restante é mais do que suficiente para fazer o prato aparecer em sua mente, criado por sua imaginação sem maiores dificuldades ou esforços, como se ela, a imaginação, uma vez desperta, funcionasse por conta. Por causa dessa característica, Santa Teresa d'Ávila chamava a imaginação de "a louca da casa", por essa facilidade dela

funcionar “sozinha”. E é assim que nosso imaginário foi sendo formado, quase à revelia.

Mas o que é o imaginário? Sem maiores filosofices, segun- do o primeiro sentido dicionarizado do termo, imaginário é “tudo aquilo que pertence ao mundo da imaginação”.[17] A imagem do gado-gado que você construiu é imaginária, mas, uma vez criada, está guardada na memória. Esse “mundo da imaginação”, no fim das contas, não seria, então, a memória? Sim e não. Sim, pois como vimos, a memória é o lugar onde os *phantasmas* e as imagens produzidas pela imaginação são e estão guardados. Não, também, pois a memória é distinta da imaginação, mas não separada, e a atividade da imaginação transforma o que seria apenas um depósito de imagens em um mundo vivo, movimentado, não apenas em expansão constante pelo acréscimo de novos *phantasmas* e imagens.

Vamos dar um passo além, acrescentando o segundo sentido dicionarizado do termo imaginário, que também é “o conjunto de símbolos, mitos etc. de um grupo de pessoas, um povo, uma época etc.”. Ou seja, ao falar de imaginário não estamos apenas falando das imagens produzidas pela imagi- nação, tampouco somente de um lugar onde essas imagens seriam guardadas, como bicicletas em um bicicletário, mas também de uma ordem viva, com crenças e valores encarna- dos em símbolos a dar senso de identidade a grupos, povos, épocas, ou seja, também, em parte, ao”eu” de cada um. Neste sentido, portanto, o imaginário transcende a memória, é um mundo que nos abarca, ao qual pertencemos, não que apenas nos pertence.

É o mundo da cultura, no fim das contas, na qual nasce- mos, da qual formamos nosso imaginário pessoal, que vai se personalizando e sendo reconfigurado à medida que cresce- mos, conforme as experiências são vividas, os aprendizados adquiridos e uma consciência maior de si é conquistada. Acho que já é possível concluir que "educação da imaginação" e "formação do imaginário" não são uma moda da *internet* (não deveriam ser, pelo menos), sendo mais importante do que parecia à primeira vista.

III. COMO O IMAGINÁRIO PESSOAL É FORMADO?

Uma ótima forma de enxergarmos o imaginário como um mundo no qual estamos inseridos, sendo vivo e em expansão, é observando crianças brincando. Tomo o exemplo de meus dois filhos. Ambos, quando tinham por volta de 2 anos, a cada chute na bola brincando sozinhos gritavam gol. Já aos 6, faziam do corredor estreito do apartamento um Maracanã lotado, interpretando jogadores, juízes, barulho de torcida, narrador, comentarista e repórter, vivendo um drama qualquer — "Se não vencer será rebaixado!", etc. — com bastante intensidade, tudo imaginado com propósito e riqueza de detalhes.

Toda criança é assim, vive no imaginário que forma e desen- volve naturalmente à medida que vai crescendo, conhecendo e entendendo mais e melhor do que a encanta e interessa, e que passa a gostar, preferir, amar.

Tudo começa e depende, portanto, desta experiência primordial de encantamento, cuja ação de resposta podemos chamar de contemplação, no sentido mais simples do fenômeno: o da pessoa ficar entregue ao que lhe encantou, admirando o que chamou sua atenção. Quando isso acontece com uma criança, o que ela faz em seguida? Quando assiste um desenho animado, por exemplo, do qual gostou. Assiste apenas uma vez? Não, faz repetir dezenas e dezenas e dezenas de vezes seguidas, e depois ainda fica cantarolando, repetindo falas, imitando, brincando de ser etc.

Dão-se aí duas ações: decorar e recordar. Não por acaso ambas palavras têm a mesma raiz etimológica, vem do latim *cordis,* "coração". Ou seja, decorar é guardar no coração; recordar é trazer algo dele. Mas só se guarda no coração o que se *ama,* o que nos devolve ao encantamento como princípio desse amor e raiz de tudo o mais, inclusive de todo conhecimento, como ensinava Aristóteles em sua *Metafísica*, ao começar afirmando que todo conhecimento nasce do "espanto", no sentido de algo que nos maravilha.

Não preciso dizer mais para notarmos quão distantes estamos do sentido atual com que entendemos o significado de decorar, que tomamos como um esforço da vontade, tendo nada ou pouco a ver com o "mundo do coração". Não que não haja esforço no decorar, mas quando se reduz apenas à chatice de fazer por obrigação, perdemos muito, quase tudo, do que importa. É como formar uma biblioteca, catalogar os livros, sem nunca lê-los de fato. É preciso recuperar o sentido maior e melhor do decorar voltando ao *contemplar,* que pressupõe um bem que encanta, deseja-se e nele o sujeito se deleita.

Por sua própria natureza, essa experiência de base é o que dá os contornos a um padrão emocional que, aos poucos, pelo acúmulo e cultivo dos bens amados, forma um imaginário pessoal que se fundamenta no pequeno ou grande resto guardado no coração da totalidade do que se testemunhou, viveu, leu, assistiu ou ouviu nessa vida. Temos, então, nossos mitos[18] pessoais, por assim dizer, que estruturam e delimitam o horizonte de uma visão de mundo, muitas vezes inexpressa ou não reconhecida, mas à qual se recorre de qualquer forma para se orientar na vida, especialmente quando falha a tentativa de compreender o que se passa consigo e ao redor.

É esse imaginário pessoal, mais ou menos organizado e consciente, que fornece o repertório efetivo de possibilidades que realmente se levará em conta, por exemplo, quando das escolhas de quem se deseja ser e fazer nessa vida, o que pode ser simbolizado na resposta à famosa pergunta que fazemos às crianças: “O que você quer ser quando crescer?”. Seja lá o que respondeu quando criança, você só conseguiu se imaginar com base no que havia no seu imaginário da época. Se hoje a maior parte do imaginário de uma criança vem da tela de um celular assistindo *youtubers* e *tiktokers*, adivinha o que ela irá querer ser quando crescer?

IV. A CONSEQUÊNCIA DA MÁ FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO

No sistema de ensino que temos, a *contemplação* é pratica- mente esterilizada pela obrigação de dar atenção não ao que nos encantou, mas por obrigação. O *decorar*, assim, significa apenas guardar uma informação para atender outra finalidade, como ir bem em uma prova, passar de ano etc. Não espanta, consequentemente, que aquilo que se decorou logo se esqueça uma vez conquistado o objetivo, isso quando não acaba sendo desprezado. Quantas pessoas você conhece, por exemplo, que têm má vontade para com a literatura porque foram obrigados a ler na escola? Talvez você seja uma delas. Eu era. E tanto fazia se o livro fosse bom ou ruim, ninguém ama quando é obrigado a tanto, pelo contrário.

A consequência disso é mais nefasta do que parece. Dissociada da instrução e formação, essa *experiência amorosa* deixa de ser cultivada com esse propósito, prestando-se apenas como entretenimento, ao lazer das horas de descanso e ócio, tornando a vivência da cultura em geral — seja alta ou baixa, atual ou antiga — mero diletantismo, mais um *hobby* do que outra coisa.

O resultado é a inanidade geral dos imaginários pessoais das últimas gerações, transparente, por exemplo, nos inúmeros memes nostálgicos das redes sociais sobre as infâncias e adolescências das últimas décadas, especialmente dos anos 1980 em diante. Que revelam do que mais se guardou no coração? Brinquedos da época, programas de televisão encerrados, *hits* radiofônicos descartáveis, modas passageiras etc. Apenas coisas a marcarem certos momentos ou períodos da vida, formando memórias afetivas, não por valerem grande coisa em si. Daí ao fenômeno da adolescência esticada, aliás, não vai nenhuma distância.

Pouco e mal alimentada, a imaginação definha e pouco serve como faculdade cognitiva — outra das consequências dessa dissociação —, falhando miseravelmente quando exigida a conceber, a sério, quem se quer ser e fazer nessa vida. Sem força a dar verossimilhança suficiente a alternativas de futuro, o destino mais comum presente no imaginário coletivo atual parecerá inelutável: vencer na carreira profissional, obter ganhos materiais e adquirir *status* social. Não que esses objetivos sejam ilegítimos, ou não devam ser buscados. O problema não é deles, mas do estreitamento das possibilidades de vida a apenas isso, cujo salário, no fim das contas, costuma ser o mesmo: o vazio existencial marcado pelo tédio, irmão siamês da inquietude angustiada.

A única diferença entre o bem-sucedido e o fracassado é que este sofre desde logo dessa *insatisfação vital*, mas aquele não perde por esperar. Já não é preciso chegar ao meio do caminho de nossa vida para se sentir perdido e sem saída. Quantos não se sentem desorientados desde jovens, na época do vestibular ou logo depois, acabando por decidir não decidir o futuro, apostando na tentativa e erro — "se não der certo nesse curso, sempre se pode escolher outro" — ou empurrando o futuro com a barriga? Ou quem escolhe por razões ainda mais tolas do que o saldo da conta bancária futura, como, por exemplo, preferir Engenharia por "gostar de matemática" ou Direito por "gostar de ler". Até a imaginação do meu cachorro funciona melhor.

Enfim, desse estado de coisas se fez e se alimenta o mercado de autoajuda, as terapias de todo nome, as seitas a cada esquina, bem como a indústria da distração, disfarçada de cultura, esporte e turismo. Muito disso pode ajudar — e ajuda, sim, em

alguma medida — a combater a *desesperança* consequente de um imaginário mal formado, mas no meio dessa selva escura, como encontrar a estrada verdadeira?

V. A EDUCAÇÃO DA IMAGINAÇÃO

Que pode fazer a educação neste contexto? O que ela sempre faz em qualquer contexto: "Conduzir para fora", tal como revela a etimologia da palavra. Para tanto, é preciso antes descobrir o que há "dentro". Dentro do quê? Do seu imaginário pessoal, recuperando o que ficou pelo caminho: *recordando* aquelas experiências amorosas tão comuns na infância e as vividas depois, que são sempre memoráveis, ainda que não saibamos por que o são. É fazer o que chamo de um "inventário dos seus amores".

Não é difícil, porque o que está no coração segue vivo, mas exige por vezes algumas confissões humilhantes. Por exemplo, lembro de uma aluna que dizia não "lembrar de nada relevante", mas desde o primeiro momento em que pedi este exercício tinha "saltado" de sua memória a Xuxa. Como tinha vergonha disso, demorou um pouco para admitir que, no fundo, amara a persona da tv, que quando criança queria ser como ela quando crescesse. Feita a confissão humilhante, o coração voltou a falar, devolvendo outras recordações.

Dou meu exemplo também. Quando comecei meu processo de autoeducação (tinha professores, como Olavo de Carvalho, mas distantes, com quem aprendia sem poder tirar dúvidas ou

confirmar acertos) me incomodava que não conseguia gostar de música clássica da mesma forma como gostava de música popular. Queria amar Bach, mas meu coração sorria só quando tocava músicas como "Evidências", por exemplo. Quando confessei que, enfim, "Evidências" dizia mais de quem eu era do que toda a alta cultura do mundo, comecei de fato a abrir meu coração para o que é melhor do que Chitãozinho e Xororó, sem precisar desprezá-los, apenas adquirindo um melhor senso de proporção.

Na (ótima) animação *Ratatouille,* da Pixar, há uma cena exemplar disso que também ilustra as próximas cenas desse processo inicial de educação real. Trata-se do momento em que o crítico gastronômico Anton Ego, um desses que faz do desprezo um modo de vida, é levado a *recordar* pelo arrebatar de uma dessas experiências amorosas ao comer um *ratatouille* que o devolve à infância. O *recordar* fez seu coração de pedra se dissolver, forçando-o a mudar de vida, tornando-se uma pessoa melhor ou recuperando quem um dia foi ou gostaria de ser.

Se até aqui essa conversa de "experiência amorosa", "contemplar", "decorar", "recordar" estava assim para você, entre aspas — ou seja, abstrata —, talvez assistindo a essa cena consiga tornar tudo isso mais concreto, mais próximo, pelo trabalho da sua própria imaginação, conduzida também por este texto, associando à sua experiência de vida.

Mas repare que tudo que aqui foi dito tem por pressuposto o que se entende por *coração* e *amar.* Não defini de propósito, porque com eles me dirijo à sua imaginação, cuja linguagem é a analogia, e não o conceito. Ou seja, apesar dos múltiplos sentidos

desses termos, o contexto em que os uso me parece ser suficiente para que você saiba, por *imaginar,* do que estou falando, a que estou apontando com tais palavras.

Isso se torna uma verdadeira educação da imaginação quando feita com o propósito de despertar, do atuar da sua própria imaginação, o desejo por conhecer e amar coisas mais belas, boas e verdadeiras, cuja consequência imediata é a reforma e/ou ampliação e aperfeiçoamento do seu imaginário. Quando isso realmente acontece, naturalmente brotará em algum momento do processo o desejo, não só necessidade, de maior domínio e precisão no uso da linguagem, de certezas demonstráveis do conhecimento obtido e por aí vai. Nesse ponto, a imaginação não é mais o objeto da educação, mas seu instrumento, fazendo a ponte entre o sujeito mesmo, desde que instalado em seu melhor do que é.

A raiz de tudo, portanto, está no coração, ao que acessamos pelo contemplar, decorar, recordar e vice-versa. Isso significa que não se começa a se educar, amadurecer, como quem treina para as Olimpíadas, mas como um *amador*. Retomo ao exemplo do gosto musical. Uma coisa é saber que Beethoven é melhor do que Coldplay. Outra, muito diferente, é *preferir* Beethoven ao Coldplay. Posso saber que o primeiro seria melhor do que o segundo porque alguém ou uma confiável tradição a quem dou autoridade diz que é melhor, um clássico etc. Mas só posso preferir porque *realmente amo* um mais do que outro. Senso pessoal de proporção é assim que se adquire, o resto é fingimento, autoengano. E se isso te parece exagero, romantismo ou algo assim, não custa lembrar a definição de filosofia. Não é ela *amor à Sabedoria?*

Logo, quando não sabemos amar, resta-nos tentar possuir, engolindo vorazmente sabedorias como se fossem pingos d'ouro,[19] tomando por contemplação o que não será mais do que coceirinha do pensamento posterior, vadio e irrequieto, a padecer de má digestão. Os bem-sucedidos nessa mentira, Ícaros que não despencam, costumam se encastelar em uma falsa superioridade estética e intelectual, muitas vezes feita de estoica indiferença e incapacidade de compaixão pelo que parece estar abaixo, não raro fugindo de toda convivência humana e intimidade real. Antons Egos de si mesmos, fazendo do *desprezo* método de autoeducação. Melhor ser amador.

VI. NADA DE NOVO DEBAIXO DO SOL

O que expus é resultado parcial da minha experiência como professor, orientador e dos estudos das obras, dentre outros, dos citados Northrop Frye e Olavo de Carvalho, sendo que deste, mais especificamente, sobre o que chamou de conhecimento pré-filosófico e cuja metodologia implícita discerniu e chamou teoria da contemplação amorosa.[20]

Parecendo-me muito mais urgente aprofundar e insistir nisso do que em qualquer outra coisa fui, aos poucos e com muitas tentativas e erros, encontrando um modo não de ensinar esse conhecimento, porque não se trata exatamente disso, mas de ajudar o aluno a, digamos assim, recuperar aquele conhecimento que já possui e, a partir disso, iniciar um processo de educação em que a imaginação tem papel fundamental, com

a consequente formação, melhoramento ou reforma do imaginário.

Enfim, não há nenhuma originalidade em falar dessas coisas, seja de educação da imaginação, seja de formação do imaginário. Fosse a cultura cultivada e o ensino formal educasse, isso aconteceria naturalmente como parte e etapa do processo de desenvolvimento e amadurecimento, até despercebido em muitos desses aspectos por desnecessário destacá-los. Entretanto, como não tem sido mais assim há gerações, tornou-se necessário (re)aprender o que antes não precisava ser ensinado.

FRANCISCO ESCORSIM[*]

---

1. À época, a única edição disponível era da Boitempo, que traduziu o título como *O código dos códigos.* Hoje, em 2023, há outra edição, disponível pela Editora Sétimo Selo (2021, Campinas, tradução de Marcio Stockler), cuja tradução do título usarei daqui por diante.↩
2. Além do livro citado, havia *O poder das palavras: A Bíblia e a literatura ii,* não editado no Brasil à época e hoje enfim publicado também pela Editora Sétimo Selo (Campinas, 2022, tradução de Marcio Stockler).↩
3. Tradução livre minha do trecho contido na página 19, da edição original da primeira edição do livro *Words With Power,* publicado pela Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1990.↩
4. Publicado no Brasil pela Vide Editorial, em 2017, e reeditado pela Editora Sétimo Selo, em 2024.↩
5. Publicadas no livro *Do ideal e da glória: Problemas inculturais brasileiros,* pela Summus Editorial (1977).↩

6. Do artigo “Reflexões sob um quadro-negro”, donde são também as citações no parágrafo posterior. In: *Do ideal e da glória: Problemas inculturais brasileiros.*↩

7. Op. cit.↩

8. Surdez tonal. A pessoa escuta, mas não consegue distinguir notas, tons musicais.↩

9. Até onde sei, não foi traduzido no Brasil ainda.↩

10. História esta que é longa demais para contar aqui, e que talvez mereça um livro, mais propriamente um romance. Também pelo tanto de lendas criadas em torno do ioc, que deu certo para poucos (eu entre esses) e errado para muitos (a maioria), cujo fim, aliás, exigiu intervenção direta do próprio Olavo para evitar um mal maior.↩

11. Realizado em Porto Alegre pela Confraria das Artes Liberais, que hoje faz parte do Instituto Hugo de São Vitor. As palestras daquele Congresso estão disponíveis no YouTube. A minha pode ser acessada por este link: https://youtu.be/tmEwFCx2Zco?si=vjmvs_ew9rlMr4M6↩

12. Anos mais tarde, com o encerramento das atividades do Instituto Isidoro de Sevilha, recebi convite de outro instituto, o Borborema, de Campina Grande, na Paraíba, para ministrar o mesmo curso por lá, atualizando-o conforme eu aprofundava e ampliava meus estudos e experiência. Mais do que isso, foi possível resgatar aquele primeiro curso de educação da imaginação, retrabalhando e reduzindo à sua essência, transformando-se em dois novos cursos: “Educação da imaginação” e “A Bíblia e a literatura — Curso de formação de leitores”. Formam, ao lado daquele de “Introdução à formação do imaginário”, um todo cujas partes complementam umas às outras, independente da ordem em que sejam assistidos.↩

13. Uma dessas conversas é possível assistir pelo YouTube: https://youtu.be/p_nOlR64KXQ?si=uOXa8e9CIX7fDZno↩

14. “Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu”, o chamado “axioma peripatético”, vem de Aristóteles e pode ser encontrado no *De veritate*, de Tomás de Aquino, q. 2, a. 3, arg. 19.↩

15. In *De Anima* – Livro III.↩

16. O termo usado por Aristóteles admite várias traduções. Há quem traduza literalmente por fantasma, o que traz a dificuldade atual da conotação imediata remetendo a “alma penada”. Outros optam por imagem, o que não significaria tudo que o termo expressa. Mais recentemente, autores como Angel J. Capeletti optaram por representação, o que talvez seja melhor, porém exige uma série de distinções pouco didáticas para um texto com a extensão e propósito deste. Seja como for, o que interessa é que Aristóteles se refere à aparição resultante da percepção sensorial (por qualquer dos sentidos, daí o problema com o termo imagem, vinculado mais à visão). Por isso, opto por seguir usando o termo *phantasma* (φάντασμα), do grego antigo, pois me interessa aqui mais a sugestão que desperta a imaginação do que o conceito cuja abstração nos afasta do imaginário.↩

17. Usarei o Dicionário Caldas Aulete, mas pode consultar qualquer um que dará no mesmo.↩

18. No sentido ensinado por Frye, que considera o mito uma estrutura arquetípica narrativa e de sentido da condição humana.↩

19. O salgadinho da Elma Chips, não ouro em formato de pingo.↩

20. Aos interessados, indico como introdução e resumo esta apostila do filósofo: http://www.olavodecarvalho.org/da-contemplacao-amorosa/ [A apostila foi inserida no apêndice deste livro. Ver p. 113 — NE].↩

    * Francisco Escorsim é escritor e professor, com foco de atuação na formação do imaginário. Mantém há anos uma coluna semanal no jornal *Gazeta do Povo* e é co-autor de *Arrume seu quarto: um guia para entender Jordan Peterson* (Auster, 2021) e *Mapa da maturidade* (Auster, 2022).↩

Fantasmas e afetos: o problema da educação infantil

Dia desses, meu filho de seis anos veio me dizer que compreendia por que eu estava relutando em permitir que ele e as irmãs assistissem ao novo filme da *Patrulha canina*. “É porque faz mal para os olhos, né, mamãe? Tem cenas de explosões e muitas coisas que brilham e se a criança fica muito tempo assistindo faz mal para os olhos dela! Não é isso?”.

Eu disse aquele “É” com reticências que nós, pais, soltamos sempre que nossos filhos encontram para si respostas antes mesmo que terminemos de digerir as perguntas.

Meu tempo de reação é lento demais diante dos olhos abertos de qualquer criança — esses olhos que, só de fitar um objeto, conseguem fazê-lo em pedaços e armazená-lo no fundo de seus processadores de última geração. E que não se contentam com olhar: daquilo que veem logo saltam à investigação implacável da coisa vista. “Isto! O que é isto? Como isto é? Aquilo também é isto? Eu gosto disto? Eu quero! É meu? É dele? Quem ele é?”.

O olhar... Como explicar àquele menino vivíssimo de seis anos que, sim, um filme hipercolorido, hiperagitado e ligeira- mente *nonsense* faria mal aos seus olhos em um sentido que oscila entre o metonímico e o metafórico? Que, se os olhos são as janelas da alma, era justamente essa alma — essa *vida*, esse frescor da

natureza e da inteligência — que estaria em perigo se aquelas janelas se abrissem a uma paisagem tão... corrosiva?

Pertenço ao grupo de pais que, tendo filhos neste primeiro quarto do século XXI, e ainda possuindo memórias vivas do mundo anterior à era digital, tentam criar crianças "que tenham os pés no chão", às quais a experiência da brincadeira "desplugada" não seja uma estranheza ou, se possível, nem sequer uma exceção; crianças que se beneficiem da observação das relações de causa e efeito que advêm da manipulação direta dos objetos do mundo e da tentativa de dominá-los; que não se acomodem, desde tão cedo, às facilidades oferecidas pelas máquinas.

Estou ciente de que tão velhos quanto o homem são os seus temores diante das novas tecnologias. A escrita, a imprensa, a fotografia, o cinema, a televisão, a *internet*... Nenhum novo recurso tecnológico jamais veio à luz sem suscitar ressalvas quanto ao seu uso e seu impacto sobre nossas relações pessoais e nossa inteligência. E tem de ser assim mesmo. Se é inevitável que mudemos, girando com o mundo que nos permeia e circunda, o mínimo que nossa potência racional exige de nós é que estejamos a par desse andamento.

De onde viemos? Onde estamos? Para onde tendem os nossos caminhos?

A educação das crianças de uma certa época é a própria materialização dos problemas contidos nestas perguntas. Encaminhar as novas gerações ao futuro nos obriga a olhar muito atentamente ao nosso redor e a fazer escolhas conscientes.

A *era digital* tem peso para ser a novidade do milênio, e os adultos dos dias atuais calharam de tê-la visto nascer. Esse sol

que despontou quando já estávamos bem acordados estará a pino quando nossos filhos abrirem seus próprios olhos. E é em nós que eles buscarão respostas para as muitas perguntas que desejarão fazer, e é com a nossa assistência — e apenas com ela — que contarão para caminhar sob essa nova luz.

É por isso que abordar o tema da educação infantil nos dias atuais tem de partir, necessariamente, do questionamento de quem somos nós — esses pais um pouco órfãos que se põem, reflexivos, a contemplar a quina da mesa sempre que uma das crianças pede para assistir à *Patrulha canina.*

NÓS, OS PAIS

Brasileiros de classe média nascidos entre 1980 e 1995, somos o fruto maduro da normalização do divórcio e dos lares sem mãe.

Foi a nossa a primeira geração educada desde os primeiros meses de vida pela creche. Nossas avós, que alcançaram a maturidade em meio à revolução dos costumes dos anos de 1950–60, podem já não ter tido fibra para transmitir aos nossos pais a religião e a moral que ainda praticavam, porém estavam presentes em casa. Tinham seus filhos, e estes cresciam ao redor de suas saias ao longo de toda a primeira infância — ingressando na escola não antes dos sete, oito anos.

Nossos pais, filhos dessa geração de mães talvez privadas de convicções profundas, mas cujo modo de vida ainda lhes permitia sustentar famílias mais ou menos normais, cresceram dando por certa a estrutura familiar — e, chegada a sua hora,

quiseram levá-la adiante. Seus horizontes, porém, tinham a estreiteza do mundo reduzido a seus aspectos materiais. Cresceram bombardeados pela noção de que duas décadas de educação formal seguidas de um emprego estável seriam garantia de inabalável felicidade — e assim estudaram, obtiveram seus diplomas, assentaram-se sobre seus cargos e não hesitaram em delegar todo o resto (aí inclusos nós, seus filhos) às creches, escolas, universidades e canais abertos de televisão.

Nossas mães, tão convictas quanto nossos pais a respeito do poder libertador do diploma e do vínculo empregatício, aceitaram, se bem que deixando cair dos olhos algumas lágrimas involuntárias, afastar-se de seus bebês antes mesmo que completássemos três meses de vida. A *escolinha* cuida. A Nestlé alimenta. A mulher se liberta da rotina asfixiante da maternidade e vai viver uma vida produtiva, cheia de sentido, nas repartições de empresas privadas e públicas. Contrai matrimônio, sim, mas apresenta à renda da casa o seu contracheque; tem filhos, sim, mas só até o número de três, após o qual é certa como o dia a indicação de laqueadura; e mesmo estes três filhos nascidos só serão seus durante alguns breves instantes diários e aos finais de semana.

Achavam que estavam fazendo o certo, as nossas mães, por si e por nós. Tanto quanto nossos pais, elas compraram a ideia materialista de que o casamento deve sustentar-se sobre emoções e borboletas no estômago. Ora, se é justo e mesmo inevitável que este esposo que me tomou no altar me abandone tão logo cessem os calores da sua paixão, tenho mesmo é de garantir meu pão para o futuro. E o esposo não fazia questão de desmenti-la. Nossa geração viu o “filho de pais separados”

ganhar grande expressão entre as crianças. As novelas da televisão o representavam e as revistas destinadas ao público juvenil o entrevistavam, oferecendo-lhe explicações sobre sua condição. Caso analisado, tipo social absorvido.

Sempre me espanta constatar certa *ingenuidade* característica da geração dos nossos pais. A passividade bovina com que entregaram sua vida inteira à tutela do Estado é verdadeiramente acachapante.

Ora, o resultado de uma primeira infância marcada pela privação afetiva, seguida de anos instrucionais focados em destruir no jovem qualquer amor ao conhecimento e qualquer princípio de intuição criativa — somos nós.

Nós que, nesta segunda década do novo século, estamos já na vanguarda das demandas de trabalho: presentemente nos compete educar os pequenos e amparar os idosos, gerar renda para nossas famílias, prestar serviços à sociedade e abastecê-la com bens materiais e intelectuais.

Nós que, curiosamente, no entanto, comandamos hoje uma sociedade em que se proliferam, de maneira quase si- métrica, dois tipos de empreendimentos: o *pet shop* e a "casa de repouso" para idosos — empresas que lotam as avenidas de todas as nossas cidades, grandes e pequenas, e que de quadra em quadra nos oferecem seus *slogans* sob os quais são feitas sempre as mesmas ofertas: "Deixe conosco esse outro que te atrapalha. Não se preocupe tanto. Vá viver sua vida sem aborrecimentos nem incômodos. Compre aqui todos os apetrechos necessários para que você possa vivenciar, através de um animal de estimação, um simulacro do afeto humano".

Incapazes de cuidar, porque mortalmente apavorados diante da ideia de amar — já que o amor é exigente, trabalhoso, dolorido, afeito a sacrifícios... —, estamos hoje na vanguarda da vida adulta e nos rebelamos. Não queremos filhos; achamos desumano ter de trabalhar tanto por um *não eu*, um estranho, um outro... Filhos — trabalho e desperdício! Temos nossos próprios anelos mais profundos. Não raro nossos pais seguem pagando nossas contas.

Imaturos, egoístas, materialistas e frágeis. Todos temos esse espantalho de adultinho moderno dentro de nós — e urge combatê-lo.

CONFIAR NA REALIDADE

Tal é o panorama geracional do grupo de pais a que aludi anteriormente — aqueles que, tendo contrariado a tendência antinatalista em que o Brasil, na esteira do mundo, embarca de mala e cuia, tiveram filhos — e se veem diante de dilemas graves como deixá-los ou não ver *Patrulha canina.*

Ironia à parte, fato é que ainda nos falta resolver dilemas anteriores, mais complicados, mais arraigados, relativos justamente aos vícios da nossa geração. Pode ser que nem todos tenhamos histórias familiares idênticas à sugerida na seção anterior, mas mesmo assim temos em nós, sem dúvida (sem escapatória!), a autoindulgência, o vitimismo, o ressentimento, a preguiça, o egocentrismo, o materialismo dos filhos dos nossos

pais — se não plenamente instalados em nós, como tentação, como tendência. É o ar dos nossos tempos.

Lembro-me sempre das palavras que minha comadre, Day Falcón, escreveu em um comentário a um livro de Gustavo Corção. “Nos seus primeiros anos a criança aprende a confiar na realidade”, dizia ela, e desconheço expressão mais acurada do que essa: *confiar na realidade* — para descrever a experiência afetiva fundamental de que nossa geração foi privada.

Hoje, educarmos bem nossos filhos depende de redescobrirmos o sentido profundo da doação amorosa, do qual nossas circunstâncias nos levaram a duvidar. Amar as crianças que geramos sem repetir interiormente a todo instante que nos estão tomando algo — nosso tempo, nosso espaço, nosso dinheiro, nossa juventude; amá-las sem esperar nada em troca além da consumação de suas vidas; amá-las por gratidão às nossas próprias vidas, que são, afinal, um dom inteiramente gratuito e cheio de valor. (Para nós, é muito difícil atribuir valor às nossas vidas. O egocêntrico é solitário e triste. No fundo, gostaria de ser resgatado de si mesmo e amado incondicionalmente).

Sem a ordenação da afetividade, o desenvolvimento da inteligência se dá como a expansão de uma galharia pontiaguda em uma paisagem seca. De nada adianta pregarmos as mais belas figuras no panorama de nossa imaginação se não houver, no chão dos dias, vida à qual essas imagens possam emprestar sentido; se nosso espírito estiver tomado de mágoa, ressentimento e solidão.

O mesmo vale, é claro, para os nossos filhos: sua afetividade e sua inteligência precisam ordenar-se e desenvolver-se juntas. E

para alcançar esse fim precisamos, antes de mais nada, atentar aos nossos corações de pais: porque, ao desligarmos as telas, restamos apenas nós, desprevenidos, diante dessas crianças que têm naquilo que lhes oferecemos seus únicos motivos para *confiar na realidade*. E toda essa coisa de buscar o melhor modelo de educação infantil caminha sempre muito rente à beira do abismo da impaciência, do vitimismo, do desespero...

PÉS NO CHÃO

Lembro-me bem das longas viagens de carro. Havia praias a uma, duas ou quatro horas de distância da capital onde morávamos, de modo que era raro passarmos os feriados prolongados em casa. Morávamos, minha mãe e eu, porta com porta com a família da minha tia. Cresci brincando com minhas primas como se fossem minhas irmãs — até certo ponto, é claro.

Viajávamos de carro com minha tia, meu tio e minhas duas primas — minha mãe e eu éramos apenas duas pessoas a mais numa época em que o limite de passageiros num carro popular não era tão levado a sério, e nem sequer se falava em transportar crianças nas hoje imprescindíveis cadeirinhas.

Iam minha tia e meu tio na frente; no banco de trás, minha mãe, eu e minhas duas primas. Uma das viagens mais longas foi a que fizemos de Belém, onde morávamos, até Fortaleza, no Ceará. Ida e volta de carro. A serra era sinuosíssima e muito pouco murada. Lembro que minha mãe fazia para nós *tsurus* — origamis em forma de gaivota — e também barquinhos de papel.

Aprendi a fazê-los naquela época e nunca mais esqueci. Também comíamos bastante: sanduíches, bolacha recheada, café com leite e principalmente comida comprada pela estrada: espigas de milho verde, pamonha, pupunha (não o palmito, mas uma frutinha típica do Norte, que se come cozida e salgada) e camarões inteiros, que minhas primas descascavam e devoravam até ficarem cintilando de gordura da cabeça aos pés (eu tinha nojo e não participava dessa parte do banquete).

Ainda era na época das fitas cassete, bem na transição para os CDs (estamos, aqui, no início da década de 1990). Não me lembro se no carro ouvíamos música. Sei por certo que havia conversas, brigas de criança, brincadeiras improvisadas, comida e o tempo modorrento que deslizava com a paisagem pela janela. Foi, aliás, nessa viagem a Fortaleza que um homem vestido de palhaço, vendendo espigas de milho na estrada, olhou para uma das minhas primas, que estava emburrada, e disse: “Essa tem cara de mingau!”. E naquele preciso instante nasceu uma piada familiar que é lembrada até hoje, sempre que porventura nos falamos.

Éramos crianças normais. Em casa, assistíamos à TV. Os livros a que tínhamos acesso eram os indicados pela escola, que nossas mães conscienciosamente compravam ao início de cada ano. (Certa feita, as famílias não conseguiam encontrar um título da lista de livros escolares. As mães se perguntavam, ao telefone, quem tinha conseguido comprar aquele livro — e nada. Na lista se lia: *Fábulas de Isopor*. Haviam errado o nome de Esopo, e não fora simples erro de digitação. Esta anedota consta aqui para ilustrar que não frequentávamos, em casa nem na escola, um ambiente particularmente culto).

Mas o fato é que, trinta anos atrás, ainda era esperado que crianças normais viajassem de carro por quatro, doze ou vinte e quatro horas, parando em postos de gasolina para almoçar e fazer xixi, distraindo-se com barquinhos de papel e lanches, e tolerando longos momentos de tédio e de silêncio. Não havia alternativa — e ninguém parecia preocupado com encontrar uma solução ao que não era, de maneira alguma, um problema.

Levou o intervalo de tempo de uma geração para que essa realidade se transformasse por completo. Hoje, temos crianças das quais não se espera que fiquem paradas por vinte minutos em uma saleta de consultório médico. À geração dos nossos filhos parecem faltar recursos próprios — interiores, naturais — para o entretenimento e a distração. As crianças de hoje precisam *ser entretidas* e *ser distraídas* a todo momento. Sua atitude diante do mundo é passiva, e a linguagem que estão habituadas a receber é a da imagem. Se lhes contarmos uma história usando apenas a nossa voz, não compreendem, morrem de tédio; se lhes sugerirmos que leiam um livro sem figuras, acham difícil e, aliás, inútil. Parecem não ver sentido na paisagem interiorana que se desenrola pela janela do carro, durante uma viagem em família; parecem ver cada vez menos sentido nas coisas elas-mesmas.

Tenho memórias amareladas de construir uma casa de bonecas com restos de tijolos e quinquilharias domésticas. Era bem amplo o quintal de cimento batido da casa dos meus avós, onde minha mãe e eu morávamos durante meus primeiros anos de vida. Minha mãe, engenheira formada pela Universidade Federal do Pará, trabalhava o dia inteiro. Eu ia à escola pela manhã e à tarde ficava perambulando por aquela casa enorme,

em companhia de todos e de ninguém. Havia sempre tios e primos circulando por ali. E havia o quintal aberto, espaços vazios, objetos despedaçados. Mil universos eram construídos com os tijolinhos da minha imaginação em meio àqueles quartos e corredores.

Anos mais tarde, quando fomos morar no apartamento contíguo ao da minha tia, o tempo após a escola passou a ser massivamente ocupado pela televisão. Eu passava as longas horas da tarde tendo aulas de comportamento e moral com a Rede Globo, adquirindo meus primeiros rudimentos de feminismo e mentalidade secular — e, o que talvez seja o principal, perdendo o precioso tempo da minha mais tenra juventude.

Fui dessas crianças quietinhas, que não dão trabalho e, a partir de certa idade, dão conta das próprias coisas. Gostava de estudar e de ler, embora quase não houvesse livros em casa. Esperava ansiosamente pelo momento de comprar os livros paradidáticos, ao início de cada ano letivo. Sempre chegava à escola, em janeiro, já tendo lido as obras selecionadas para o ano todo.

E não digo isso para me vangloriar, mas para analisar o destino de quem, em circunstâncias diversas, teria dado para intelectual. Tenho plena consciência de que a escritora que hoje sou está muito aquém da que poderia ter sido, e sei que haver gente interessada nas minhas ideias e palavras, atual- mente, se deve ao fato de a concorrência também não ser lá muito qualificada.

Não me iludo, tampouco me calo ou paraliso. Considero extremamente importante saber de onde vem meu curto tempo

de atenção, minha distração crônica, minha memória de peixinho. À doce lembrança dos primeiros livros de poemas que li, quase por acaso, na livraria em frente à escola, tem de somar-se a consciência de que tropeçar em autores, lê-los de qualquer jeito e encher, depois, páginas e páginas de cadernos juvenis com escrita verborrágica é antes uma história de fra- casso do que de sucesso. É o talento literário que poderia ter sido, e que, no que chegou a ser, foi apenas mal e porcamente.

Para dizer a verdade, às vezes há amplas partes de mim que se sentem paralisadas, sim.

O BECO

A minha geração transitava entre a puberdade e a adolescência quando as famílias de classe média brasileiras adquiriram seus primeiros computadores. Máquinas grandes, uma por família, que se conectavam à misteriosa *internet* às custas do sinal de telefone. Quando um estava sendo utilizado, o outro caía.

Para a minha vida pessoal — minhas relações, minhas amizades, meus gostos, meus afetos, minha imaginação —, quase tudo o que saiu daquela máquina foi desastroso. Nenhum adolescente deveria ter passe livre para conversar em *chats* virtuais com desconhecidos madrugada adentro. Receber vídeos de pornografia que eram fechados rapidamente e com nojo nem chega a ser a pior parte. A pior parte da *internet*, ainda hoje, é a substituição da vida real pelas fachadas; é dominar nossa atenção de tal modo que até nossos pensamentos já nascem

formatados em *posts*; é acelerar nossa já galopante dessensibilização ao que, por ser humano, deveria ser sagrado; é a desumanização do *eu exposto*.

Espero já ter deixado claro, a essa altura, que não coloco o problema da educação infantil apenas em função do uso ou abuso de recursos tecnológicos. Um *tablet* faz mal a uma criança quando lhe serve como veículo de conteúdos impróprios, mas o grande mal está mesmo na solidão dessa criança cujos pais fazem questão de deixar claro, em qualquer roda de conversa, que ela "veio sem querer e Deus nos livre de outro!". Essa criança está crescendo dentro de uma caixa perfeitamente vedada: todos os seus movimentos naturais, necessários ao seu saudável desenvolvimento, estão sendo limitados, a fim de que ela cause apenas o menor dos inevitáveis incômodos.

Telas para que fique quietinha em casa, no carro, no restaurante; escola em período integral para que passe bastante tempo na rua e volte cansada, quase apagando; atividades de contraturno, ou mesmo no período noturno, ainda e sempre por estas mesmas motivações irresponsáveis e preguiçosas.

A nossa foi a primeira geração educada desde os primeiros meses de vida pela creche. A dos nossos filhos é a primeira a ficar fora de casa, sistematicamente, das 7h às 20h, transitando entre atividades das mais diversas naturezas, supostamente pedagógicas — mas verdadeiramente alienantes. As crianças da geração atual não são bem-vindas: os adultos (nós, os pais) não medem esforços para sufocá-las e alienená-las, permitindo que sejam sugadas para dentro de *videogames* e *smartphones*,

obrigando-as a passar a maior parte do seu tempo em instituições que operam como depósitos.

A nossa foi a primeira geração a manter relacionamentos virtuais, depois de termos aprendido que “ficar” com desconhecidos e semiconhecidos era normal a partir dos 12, 13, 14 anos. A geração dos nossos filhos está tendo seus primeiros contatos com pornografia aos 5 anos; é a geração em que a infância termina aos 7, quando especialmente as meninas começam a manifestar comportamentos que eram nossos aos 13 anos, e isto sob os aplausos de pais e avós, que de boca cheia pronunciam que “hoje em dia é assim mesmo! As crianças estão mais avançadas, mais espertas”.

Sinto imensa vontade de sacudir alguns desses adultos irresponsáveis pelos ombros, perguntando-lhes se já pararam para pensar que ter a pré-adolescência aos 8 anos significa que suas filhas estarão fazendo sexo aos 11, e não porque terão um relacionamento ou um namoradinho fofo, mas porque se permitirão ser jogadas atrás das paredes, pelos banheiros, como pedaços de carne sem dignidade, como coisas... Não veem o que está diante dos seus olhos?

A presente geração de crianças não está recebendo alimento adequado para a imaginação e está fadada ao embotamento da inteligência, mas, o que é pior, muito pior, é o profundo e talvez definitivo adoecimento de sua afetividade. Estes serão adultos incapazes de manter relacionamentos. A pessoa humana, aos seus olhos, será reduzida a um simples meio de obter sensações e prazeres, ou, correspondentemente, a uma fonte de dor, violência e desprezo.

A nossa geração foi levada a desconfiar da realidade. A dos nossos filhos vem sendo programada para odiá-la.

Como mãe de quatro crianças pequenas, ao escrever estas palavras sinto tontura e dor no estômago.

MEIA VOLTA

Pertenço ao grupo de pais que, tendo filhos neste primeiro quarto do século XXI, e ainda possuindo memórias vivas do mundo anterior à era digital, tentam criar crianças “que tenham os pés no chão”.

Tentamos, nos angustiamos e tememos: tendo recebido tão pouco — assim pensamos —, como podemos dar conta de fazer melhor por esses que agora caminham sob nossa tutela?

É moeda comum, entre os *pais preocupados com tudo isso que aí está*, acusar as lacunas de nossa educação. Elas existem, de fato, escancaradas: nossa alfabetização de fachada, nosso repertório cultural formado pela tv Globo, nossa memória do tamanhinho de um botão.

Penso que asfaltar essa estradinha de terra levará mais de uma, mais de duas gerações — se o movimento continuar tomando corpo.

Há, sim, um movimento, tímido e amorfo como seja, composto por homens e mulheres de Norte a Sul do país, que, à revelia das tendências atuais, começam levando o casamento à consequência natural da prole, descobrem com assombro que

educar crianças atualmente passa por *protegê-las* da escola e, por fim, desembocam nas mais variadas tentativas práticas de ação.

Temos visto a criação de institutos de formação humana para adultos (*online* e presenciais), cursos livres buscando mo- dos de ensinar tudo aquilo que não aprendemos nas instituições oficiais, editoras recolocando boas obras em circulação, escolas com propostas curriculares que formam um vasto espectro dentro da noção de "ensino tradicional" e, notavelmente, a difusão do *homeschooling* (educação domiciliar) como possibilidade, sobretudo após o coronavírus. Todas essas iniciativas estão de algum modo ligadas ao caudaloso e irrastreável debate virtual, e, ao fim e ao cabo, à profissão da fé cristã.

Se há, hoje, quem bata de frente com quem vem tentando institucionalizar a destruição da infância em nosso país, são os católicos e evangélicos. E isto é ótimo, pois eles têm as armas certas.

E aqui já não me refiro aos argumentos mais fortes, tampouco aos cargos ou à posição social mais estratégica. É necessário que os políticos façam sua parte, mas é a nós, pais, que compete o essencial — e este está ao nosso alcance, malgrado as nossas inúmeras limitações. Precisamos compreender, precisamente, que neste *essencial* se encontra o germe da única educação que importa: aquela que alimenta a imaginação, amplia a inteligência, forja o caráter e ilumina o espírito de uma alma livre e eterna. Sem este *essencial*, "formar a imaginação" reduz-se a pó de arroz.

Talvez ainda não consigamos transmitir aos nossos filhos a alta cultura que nos acena lá do Olimpo de outros séculos, mas

não deixaremos de dar a eles, com nossas vidas, um exemplo vivo de bondade e de coerência pessoal. Não há deficiência em alfabetização que nos impeça de educar num filho a gula, a inveja, a vaidade e a indolência. Não há repertório cultural limitado que nos torne surdos às questões que nossas crianças colocam diante de nós, dia após dia, com aquele encantamento que lhes é próprio. E, na maioria das vezes, a resposta que lhes damos importa menos do que o fato de estarmos ali, *presentes*, ouvindo seus relatos meio sem pé nem cabeça, acrescentando nosso riso ao seu riso, admirando sua ingenuidade pueril.

Dizendo ainda de outro modo: mesmo a mãe mais inculta pode ensinar seu filho a *verdadeiramente amar* — com todas as implicações, doces e difíceis, do gesto amoroso —, dando-lhe, assim, plena potência para batalhar por seu quinhão de alta cultura e, mais ainda, para fazer bom uso dele.

Gostaria de encerrar estas reflexões citando algumas palavras que me acompanham desde os primeiros instantes da minha maternidade:

> Posso ver por sua carta que a senhora é uma boa mãe e se aflige com o desenvolvimento de seu filho; deveria, porém, considerar as coisas por uma perspectiva mais simples. Pergunta-me, por exemplo: "O que é bom, e o que não é bom?". Ora, a que podem levar tais questões? Seja boa, e faça com que seu filho perceba que a senhora é boa; deste modo sua obrigação para com ele cumprir-se-á inteiramente, pois lhe terá dado a convicção imediata de que as pessoas têm de ser boas — e ele, então, por toda a vida, terá pela memória materna grande reverência. Tenha certeza de que não há muito mais que a senhora possa fazer por seu filho, além de armá-lo com a

lembrança das boas qualidades dos pais — de seu amor à verdade, de sua retidão, da bondade de seu coração e de sua constante relutância diante da mentira.

Seu menino hoje está com oito anos. Mostre-lhe o Evangelho, ensine-o a acreditar em Deus, e isto do modo mais ortodoxo possível. Eis um *sine qua non*. A senhora não encontrará em parte alguma algo melhor do que o Salvador, esteja certa.

Suponha que seu filho, aos dezesseis ou dezes- sete anos (após o contato com colegas de escola corrompidos), dirija-se à senhora ou ao seu esposo com a seguinte questão: "Por que eu devo te amar, e por que me dizes que este é meu dever?". Creia-me, nenhum conhecimento teórico poderá ajudá-la então; a senhora não saberá o que responder. Por isso é que deve tentar viver de tal modo, que jamais ocorra a seu filho fazer-lhe semelhante pergunta. É verdade que na escola pontos de vista deste tipo talvez o seduzam, mas a senhora com facilidade conseguirá separar o falso do verdadeiro; e, mesmo que venha a se deparar com a infeliz pergunta, poderá respondê-la com um sorriso e seguir tranquilamente fazendo seu melhor. [...]

Seu objetivo de jamais desviar-se do caminho da verdade fará com que aqueles ao seu redor reflitam sobre si mesmos. Isto por si só é um grande feito. Assim se pode fazer muito por todos.[1]

Lorena Miranda Cutlak[*]

---

1. Fiódor Dostoiévski, "Resposta à carta de uma mãe". In: E. C Mayne. *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to His Family and Friends*, pp. 223–225. Tradução livre.↩

* Lorena Miranda Cutlak nasceu em Belém do Pará e vive em São Paulo desde 2006. Estudou Letras na usp e escreveu dissertação de mestrado sobre Dostoiévski, mas só encontrou mesmo seu lugar no mundo ao voltar sua atenção à infância, ensinando língua portuguesa a crianças e adolescentes e educando seus próprios filhos. Desde 2022 está à frente da Editora João & Maria, cuja missão é repovoar os lares brasileiros com livros de literatura infantojuvenil escritos com todo o vigor da nossa língua.↩

Dom Quixote salvo da fogueira: notas sobre imaginário e literatura

ANTES DO IMAGINÁRIO, EDUQUE O OUVIDO

Há um dogma particularmente chato nos estudos lite- rários, o qual reverbera um lugar comum do culto que os poetas há milênios dedicam a si próprios: a utilidade da literatura se define pela sua inutilidade, a sua função é opor-se ao mundo funcional, o poeta vive apenas para a poesia, opõe “ócio” a “negócio”. Os teóricos da literatura chegavam a falar em “literariedade”, a fim de retirar da literatura qualquer propósito externo a ela. Eu odiava esse discurso. Mas toda a atual conversa de *formação do imaginário* vem me tornando um nostálgico da arte pela arte.

Imaginário, para a maior parte das pessoas que vivem de oferecer e consumir esse tipo de “formação”, resume-se à estrutura narrativa, é não mais que a abstração dos dados plasticamente literários de uma obra para que se alcance tão só o seu “enredo”. O leitor da obra literária se revela, nesse caso, não um crítico literário, não um leitor sagaz capacitado para avaliar as continuidades e descontinuidades formais de uma

obra dentro da tradição em que se situa, mas um intérprete de símbolos e um terapeuta.

Fala-se de um romance como se poderia falar de um filme; fala-se de um poema (raramente, pois a fatura técnica mais explícita da poesia repele os falastrões) como se poderia falar de um esquete publicitário para tv. O objetivo, ora mais, ora menos velado, é alcançar alguma grande lição "simbolizada" por este personagem ou aquele passo narrativo. E, como a concepção de símbolo aí suposta é a mais frouxa e inespecífica, praticamente qualquer coisa pode simbolizar qualquer coisa.

Os enredos assim abstraídos, pior ainda, são forçados a caber em camisas de força imbecis como a da "jornada do herói". Toda — repito: *toda* — a literatura é desse modo apreendida numa chave alegórica, pela qual o sentido da obra estará em remeter a alguma outra estrutura que a ilumine. É uma verdadeira desgraça que leitores de *O senhor dos anéis* (livro que, no mais, é apenas boa obra menor numa das maiores literaturas do mundo) se sintam à vontade para ler em Tolkien a mensagem cristã que lhes seja mais agradável,[1] e, num passo mais ousado e inconsciente, ler *em qualquer outra obra* símbolos cristãos ou não cristãos, personagens que "simbolizam" o temperamento melancólico ou o temperamento fleumático, ou que "representem" as forças do Bem e do Mal, e assim por diante. Não há limites para essa gente de imaginário bem formado e educação literária nula.

Como se vê, a educação do imaginário é uma versão *lowbrow* do pragmatismo que sempre cerceou a literatura e tentou colocá-la a serviço de algum ditadorzinho, alguma pedagogia,

algum propósito de ocasião.[2] É verdade que o atual propósito de ocasião fala em atemporalidade e uni- versalidade, em educar-se para além do instante presente e elevar-se ao diálogo com os grandes autores e suas ideias. Mas absolutamente ninguém jamais veio a amar alguns versos de Blake ou alguma página de Hemingway apenas porque achou necessário atravessá-los para chegar ao lugar feérico onde as pessoas com a imaginação bem-formada conversam sobre coisas edificantes.

Literatura existe porque existem tempo e espaço. Anjos e demônios não podem fazer poesia porque lhes falta a estimulação sensorial sem a qual verso algum faz sentido. A literatura é de nascença poesia, a poesia é de nascença mito, o mito é de nascença algo cantado e passado de pai para filho. A literatura já fez muita gente dançar bêbada em torno de uma fogueira, já fez muito monge taoísta tremer-se da cabeça aos pés ao acre- ditar ter visitado o mundo dos imortais — tão fortes foram os versos que lhe ocorreram. A formação do imaginário pretere de saída esse componente sensorial da literatura.

Antes de educar seu imaginário, eduque seu ouvido. Um decassílabo de Drummond, percebido na finura de seu ritmo, desperta mais associações formais, mais possibilidades imaginativas, que qualquer comentário abstrato sobre um enredo de romance ou filme.

Batucar um tambor e fazer uma macumbinha lhe dará uma intuição mais profunda da natureza da literatura do que fazer cursos de formação do imaginário.

ANTES DE INTERPRETAR, LEIA A OBRA

Ao falar de literatura, poemas, romances ou peças teatrais, falamos em primeiro lugar de produtos, de coisas que foram construídas de uma certa maneira. Sem cair em lugares comuns, embora muitos sejam verdadeiros, a arte é algo da ordem do *fazer*. Um poema (inclusive etimologicamente) é aquilo que é feito, que é um produto e que foi conformado de certa maneira específica. Ao longo da maior parte da história, o estudo de literatura sempre levou em conta o aspecto artesanal da criação literária. Ou seja: exigia-se que o escritor apren- desse a lidar com dispositivos retóricos e *topoi*, com imagens mais recorrentes ou menos, com certos padrões de elocução tais como fixados nesta ou naquela forma poética, e assim por diante. Desse modo, os elementos musicais-sonoros e o elemento formal de estruturação do discurso sempre foram privilegiados nos estudos literários. Vale dizer que este era até o meio pelo qual se identificava algo como literatura, ainda que de maneira errônea, como ao tratar indiferentemente por poeta quem tinha escrito obra didática ou científica e quem tinha escrito poesia lírica.[3] Assim, compreender o fenômeno literário primeiramente como um fenômeno material era algo consabido e normal; não era algo que contradissesse, digamos, as aspirações mais altas de utilizar a literatura para este ou aquele fim; ao contrário, para edificar o indivíduo, era necessário lhe ensinar a perceber esse tipo de sutileza ligada à materialidade da palavra, porque só um tal refinamento no trato com um poema, por exemplo, lhe

permitiria justamente dar novas e mais sutis modulações à sua própria sensibilidade. Mesmo um aspecto técnico específico, como um determinado metro, visava ampliar as possibilidades do criador ou leitor em mil outras frentes, pois assim sua sensibilidade iria se vestindo de novas formas.

No entanto, o que ocorre no meio da "educação" ou "formação" do imaginário — meio este que, embora pequeno e não mais que um nicho, começa a crescer e se popularizar cada vez mais, especialmente na *internet* — é preterir justamente o aspecto técnico essencial da literatura. Ou, para utilizar o vocabulário dos teóricos russos da literatura de início do século xx, que por sinal em geral me desgostam muito, nesse caso se está preterindo a literalidade da literatura. Não à toa, muitas dessas pessoas se põem a ler, por exemplo, um romance como se estivessem falando de um filme: abstrai-se a trama e, a partir disso, passa-se a se fazer elucubrações ao gosto do freguês. Essa atitude é de certo modo irônica; recorda muito o que, na esteira do estruturalismo, os esquerdistas pós maio de 68 faziam na França da década de 70: análise estrutural de narrativa, seja ela narrativa publicitária, romanesca, cinematográfica, ou até, quem sabe, um mero algoritmo, só com o intuito de extrair dela uma estrutura episódica com começo, meio e fim, a qual poderá ser novamente identificada em inúmeras outras obras.

Muitos desses teóricos — talvez o mais famoso deles atualmente seja Tzvetan Todorov — chegaram mesmo a afirmar que não estavam lidando propriamente com literatura, por ser este um conceito limitador. Alguns deles mais tarde dariam um passo atrás, retornando, inclusive academicamente, ao estudo da literatura enquanto tal. Aproveitando seu exemplo, é este o

convite que faço aos interessados em “formação do imaginário”, em especial aos que tiveram seu primeiro contato com a literatura por esse viés: estudemos efetivamente as obras literárias como obras literárias.

É preciso dar um basta à tendência de fazer leitura simbólica de tudo. Não me oponho, naturalmente, à leitura simbólica genuína. Contudo, o que em geral vemos nesse tipo de formação é, na melhor das hipóteses, uma leitura estrutural que se prende à ocorrência deste ou daquele símbolo, dando-lhe o intérprete o sentido que mais lhe agrada. É fácil fazer essa leitura improvisada e ao gosto do freguês; difícil é distinguir, por exemplo, o modo particular como o poeta se vale de um metro já suficientemente solidificado numa determinada tradi- ção e como lhe dá um andamento completamente novo; difícil é perceber o uso preciso de um adjetivo no momento-chave de um romance e como este uso pode fomentar a nossa inter- pretação da obra. Quando no conto “Funes, o memorioso”, de Jorge Luis Borges, o narrador fala de dois grandes projetos a que o protagonista havia se atirado em vão com sua memória infinita (capaz de recordar não só todas as coisas vividas, mas cada intuição isolada de um mesmo objeto percebido diversas vezes e por todos os ângulos possíveis), diz que “son insensatos, pero revelan cierta balbuciente grandeza”. Repitamos: “certa balbuciante grandeza”. É a designação exata, a combinação exata de substantivo e adjetivo para qualificar o cruzamento de uma potência cognitiva infinita (“grandeza”) e sua simultânea incapacidade de levar a cabo aquilo que supostamente lhe é possível (“balbuciante”).

Existem, portanto, meios de se treinar o próprio o imaginário sem pensar explicitamente em formação do imaginário. Sei que boa parte, senão a totalidade, desse interesse por formação de imaginário vem da recomendação de Olavo de Carvalho para que seus alunos lessem muita literatura, mais até do que filosofia, como ele mesmo chegou a dizer, pois do contrário não teriam uma boa apreensão da língua, um imaginário suficientemente robusto para conceber o que está posto, de maneira muito crua, plana e seca, em conceitos filosóficos. Era por perceber essa carência em muitos de seus alunos que o filósofo dava um estímulo a mais para que buscassem ler literatura e apropriar-se dos instrumentos da língua. Não sei, porém, se ele percebeu o quanto esse conselho vinha tomando um rumo pouco auspicioso: muitas pessoas continuaram desinteressadas em literatura, incapazes de interpretar bem um simples poema, mas começaram a ter uma série de ideias acerca de literatura, da mesma forma que têm uma série de ideias acerca de educação liberal, *trivium*, vida intelectual e vários outros temas que começam a angariar público mais amplo no Brasil, em parte por divulgação iniciada pelo próprio Olavo.

É, sem dúvida, algo muito lamentável, pois sobre a carência de formação literária dos brasileiros agora acrescentamos outro problema: caso venha a ter contato com literatura, não é improvável que seu acesso a ela — sobretudo no virtual — já ocorra de modo todo enviesado.

Por fim, um dado curioso: é a poesia que menos se privilegia em matéria de formação de imaginário. Sugerem os tais formadores: “Veja esse filme que ensina tal coisa, leia este romance cujo personagem simboliza tal outra coisa, compre esse livro de

arte para ampliar seu imaginário observando belas imagens", etc. No entanto, a poesia, que por sua natureza requer treino prévio para ser lida com algum proveito, não sendo possível uma postura preguiçosa diante dela, acaba passando ao largo.

Mais vale um curso de simples leitura, verso a verso, d'*Os Lusíadas*, do que cem cursos de interpretação simbólica e estrutural de centenas de romances.

ELOGIO DA AMBIGUIDADE

Não se deve aplicar à literatura uma vigilância similar à que se deve guardar na vida religiosa. Se na vida religiosa certa prudência é necessária, na vida cultural ela é de certa forma danosa. É preciso ser culturalmente promíscuo, no sentido de se expor ao impacto de obras de todo estilo e nem sempre pias, ou do contrário se desenvolverá uma sensibilidade estética análoga ao moralismo em religião.

A formação do imaginário não pode ser dirigida, não pode ter objetivos claros e compulsórios, ou do contrário se tratará de doutrinação mais eficiente ou menos, mas nada terá de educação. É preciso visitar os mestres da literatura, com confiança e curiosidade, e deixar-nos guiar pelos critérios que eles próprios nos apresentam. Se você de saída já pergunta a Cervantes ou Baudelaire o que ele tem a lhe oferecer em matéria de imaginário, eles se fecharão como um molusco que se recolhe à sua concha.

Escritor não é professor, escritor não é guia espiritual. O escritor é alguém que leva às últimas consequências a fragilidade de nossa condição. Não existe bom escritor que não seja ambíguo; não existe ambiguidade, por diabólica que seja, que não possa ser bem empregada em boa literatura. A linguagem mais avançada, mais devassadora, é a linguagem literária, em especial a linguagem literária moderna, a "literatura", conceito estranho ao mundo anterior à modernidade e que chega quase a se confundir com o universo social do romance.

A literatura, a palavra do escritor, só tem uma finalidade: afirmar que, em toda precariedade, há algo de permanente; que, em toda ambiguidade, há uma univocidade possível. É por esse motivo que a literatura, especialmente no Ocidente, tem dificuldade em evitar o tema da redenção. O escritor quer levar este mundo à completude, porém só lançando mão de incompletudes.

Quando você começa a ler Rimbaud ou a ver filmes de Fellini, as coisas podem ser mais confusas do que edificantes, e assim o esforço de ficar a par do que está ocorrendo se sobrepõe à própria formulação de questões. Importa incorporar aquelas *tonalidades*, construir um repertório de modulações interiores, mencionar uma cena desconcertante numa conversa com um amigo, para ouvi-lo a respeito, não para dizer que viu filme bacana e sacou tal grande questão.

As coisas são assim porque a literatura, como a arte em geral, só tem um tipo de valor: valor estético. O problema é o que se entende hoje por estética. Esta se encontra submetida a uma visão pseudokantiana, bem rasa, que bota estética pra cá (pirar,

tomar ácido, escrever um poema) e ética pra lá (ir à missa, almoço em família, respeite o sinal vermelho). Mas na verdade há uma componente pedagógica inalienável em toda criação estética, ainda que se trate de um livro que pregue abertamente o mal, delicie-se nele, como faz Lautréamont. E as criações estéticas se permitem um tipo de ambiguidade que só raras vezes a metafísica alcança.

A ambiguidade é boa. Deus criou as ambiguidades, o diabo é que gosta de ideia fixa simples.

O COMBATE À AUTOCENSURA

Muito naturalmente nos censuramos, e o fazemos não só na condição de leitores (“posso ler isto?”), não só na condição de professores (“devem os jovens ler isto?”), como também no papel de criadores, de escritores (“posso escrever isto?”).

Danilo Kiš, escritor iugoslavo, sabia que bem pior que a censura explícita imposta por regimes totalitários era a autocensura que os próprios escritores aplicavam a si próprios.

> Sejam quais forem as formas que assuma, a censura permanecerá, no entanto, sendo apenas uma manifestação externa de um estado patológico, sintoma de uma doença crônica que se desenvolve em paralelo a ela: a autocensura. Invisível mas presente, distante dos olhos do público, bem enterrada nos recantos mais secretos do espírito, ela exerce sua função de maneira mais eficaz do que qualquer outro tipo de censura. Embora ambas se utilizem dos mesmos meios — ameaças, medo ou

> chantagem —, a autocensura camufla, ou ao menos não nega, a existência da coação. A luta contra a autocensura é anônima, solitária e sem testemunhas, e por isso provoca no indivíduo um sentimento de humilhação e vergonha por ter colaborado.[4]

Vencer a autocensura não é garantia de virtude moral e nem sequer de criação original. Danilo Kiš nota com muito acerto que "A vitória do princípio moral [aquele pelo qual se sobrepuja a autocensura, sobretudo em espaços sob regime totalitário] mata ou o escritor, ou a sua obra". Esse escritor será tentado a retirar todos os ocultamentos, todo o "artifício" que encobre a verdade que segue oculta, ou só um pouco aparente, em seus escritos. Ele irá rebaixar o imaginário ali suposto ao nível da literalidade da mensagem que se quer transmitir. Estamos aí no terreno da "literatura de testemunho", da "literatura de denúncia", estamos a um passo de abandonar a literatura e buscar o palanque político. E alguém irá condenar, *do ponto de vista moral*, esse passo?

"O escritor então, desprezando o seu medo, mata o seu duplo e, nessa liberação violenta de prudência, vergonha e humilhação por anos acumuladas, as metáforas se desintegram, as perífrases se dissolvem, e permanece apenas a língua nua dos fatos, um panfleto".[5] Ou como escreveria Milan Kundera: "Não há lugar para o ódio no universo da relatividade romanesca: o romancista que escreve um romance para ajustar contas (sejam contas pessoais ou ideológicas) está destinado a um naufrágio estético total e garantido".[6]

Não queremos que a literatura seja uma força mórbida em nossas vidas. Tampouco queremos que ela, como câncer

metastático, vá além das zonas que lhe confiamos por considerarmos mais prudentes. Se ela se espalha transpondo divisas prévias, começamos a senti-la como uma ameaça ao imaginário.

Imagine: — Entra o Marquês de Sade em um bar...

E imagine que esse bar seja o seu imaginário. Talvez você não goste da piada que virá logo em seguida. Eu não irei contá-la.

ELOGIO DA CENSURA

A censura é a mais velha tecnologia social a reconhecer implicitamente a formação do imaginário, na medida em que condena obras mesmo reconhecendo que o critério de verdade factual não se aplica de maneira direta aos romances, poesias e demais "histórias". Se o critério da mera veracidade — se aquilo de que se fala é real ou não — não é tomado como exclusivo, é porque o censor reconhece que existem falsidades que, a despeito de sua óbvia falsidade, podem ser prejudiciais ao... imaginário. Os censores foram os primeiros professores de formação do imaginário.

A história da relação entre censores e literatura não é nada simples. Está longe de ser o caso, por exemplo, de haver uma clivagem absoluta entre bons escritos morais e más escritos profanos na mente de um censor medieval. No fim da Idade Média, não seria raro encontrar entre padres letrados esta opinião de Boccaccio:

> Digo que a teologia e a poesia podem se dizer como que uma única coisa, quando a matéria for a mesma; aliás, digo mais: que a teologia não é outra coisa senão uma poesia de Deus. E que outra coisa é senão ficção poética dizer na Escritura que Cristo ora é leão, ora cordeiro, ora verme, ou dragão, ou pedra, e muitas outras formas que seria longuíssimo querer enumerá-las todas? O que mais expressam as palavras do Salvador no Evangelho senão um discurso alheio aos sentidos? Este modo de falar nós chamamos, com um vocábulo mais usual, "alegoria". Portanto, está claro que não apenas a poesia é teologia, mas também a teologia é poesia.[7]

Passam-se menos de dois séculos. Em 1557, o comissário-geral do Santo Ofício Romano, Michele Ghis- lieri, escreveu o seguinte a ninguém menos que um censor encarregado de elaborar um Index de obras literárias a serem banidas: "Proibindo *Orlando*, *Orlandino*, *Cem novelas* e outros livros semelhantes provocaríamos o riso, porque esses livros não são lidos como coisas nas quais se deva acreditar, mas como fábulas, e como se leem ainda muitos livros de gentios como Luciano, Lucrécio e outros que tais".[8]

Essa distinção já tinha, àquela altura, longa tradição. Remontava pelo menos a Santo Agostinho e sua distinção de *fictio* como falsidade e *fictio* como "figura veritatis", "imagem da verdade". Ou se fazia essa distinção, ou se correria o risco de desconsiderar, diz Agostinho, "tudo o que havia sido dito pelos sábios e pelos homens santos, ou até mesmo pelo próprio Deus em forma figurada".[9]

Só com a Reforma e a Contrarreforma é que a censura começaria a endurecer e a apagar essa distinção. A fábula não poderia

mais ser posta ao lado das verdades da teologia. Ainda quando ela contivesse verdade congruente com a dos Evangelhos, traria risco de vício, pois seu conteúdo de entretenimento e de devaneio seriam danosos para os homens em geral e especialmente para as mulheres. Ninguém menos que Erasmo, visto como alta figura de certa liberalidade de pensamento, punha-se como um dos mais empenhados em chamar os letrados a dar ao Novo Testamento a atenção que antes dispensavam às doutrinas dos antigos e às suas figurações poéticas.[10]

A conclusão de Adriano Prosperi acerca dos primeiros atritos entre romance e tribunais de censura pode desconcertar alguns:

> Era justamente do mundo dos humanistas e dos literatos [e não de padres ignorantes] que vinham os protestos contra a circulação imoderada dos livros; temia-se a ameaça de corrosão da moralidade tradicional em virtude da matéria amorosa de que tratavam, ou mesmo da invasão de um imaginário pagão cada vez mais em moda.[11]

Ninguém menos que Cervantes saberia nos dar a imagem definitiva desse momento histórico. Refiro-me ao Capítulo vi do primeiro livro do *Quixote*. Nele, o cura e o barbeiro vistoriam a biblioteca daquele leitor enfermo, louco de tanta literatura de cavalaria. São dois censores compadecidos, no limite entre o zelo pela virtude e o zelo pela arte. Vão mandando a criada atirar pela janela os volumes com que depois se fará uma baita fogueira. Contudo salvam, com argumentos especiosos, alguns dos títulos de cavalaria e de poesia. Começam por salvar *Amadis de Gaula*. Logo recuam de queimar *O Palmeirim de Inglaterra*. Em justificativa, entre outras coisas, diz o padre a propósito desse

último título que “Todas as aventuras do castelo de Miraguarda são boníssimas e *de grande artifício*; as razões, cortesãs e claras, pois guardam e miram o decoro de quem fala, com muita propriedade e entendimento”.[12] Logo se vê que, a par do “decoro”, o censor não deixa de elogiar o “grande artifício” — a fatura literária propriamente dita da obra, reconhecida, assim, em sua autonomia, ou quase autonomia.

Seu critério fica ainda mais claro ao salvar também *Tirante el Blanco*, do qual afirma com júbilo:

> Digo em verdade, senhor compadre, que *por seu estilo* é este o melhor livro do mundo: aqui comem os cavaleiros, e dormem e morrem em suas camas, e fazem testamento antes da sua morte, coisas estas de que todos os outros livros do seu gênero carecem. Com tudo isso vos digo que bem merecia aquele que o compôs, pois *não fez tantas necedades de indústria*, que o dessem às galés por todo os dias de sua vida. Levai-o para casa e lede-o, e vereis que é verdade tudo quanto dele vos digo.[13]

O aspecto moral é verificado, e assim se conclui que o autor “não fez tantas necedades de indústria”. Mas a primeira razão a se impor em defesa do livro é o seu “estilo”. Seria correto chamá-lo realista, pelo menos de um realismo um pouco mais pronunciado que o de suas obras congêneres? Acredito que sim. Uma opção estética, isto é, o empenho em retratar com fidelidade a vida como ela é, não apenas narrando aventuras de heróis desossados que não comem nem bebem nem dormem, é valorizada a ponto de desculpar algumas “necedades”.

Dão depois com *La Galatea* do próprio Cervantes. Diz dele o padre ao barbeiro: “Muitos anos há que é grande amigo meu esse

Cervantes, e sei que é mais versado em desgraças do que em versos. *Seu livro tem algo de boa invenção: propõe algo, mas não conclui nada*; cabe esperar a prometida segunda parte: talvez com a emenda alcance de todo a misericórdia que agora se lhe nega".[14] Foi o livro atirado ao fogo? A narrativa é reticente, inconclusa.

Ainda que lhe tenha sido negada "misericórdia", foi-lhe reconhecida a "boa invenção". O censor é uma imagem inesperada do leitor ideal: à medida que alarga seu imaginário ao ter contato com aquilo que deveria vigiar, vai-se pouco a pouco contaminando de uma matéria literária que busca escapar a categorias rígidas de moralidade e valor estético.

Tivesse lido o *D. Quixote*, tenho certeza, o cura o salvaria da fogueira.

ORIGENS DA "FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO"

A "educação do imaginário" é outra semente lançada por Olavo de Carvalho que caiu em terreno infértil. No segundo dos guias de estudo que elaborei para o Seminário de Filoso- fia,[15] escrevi o que vai abaixo, coisa breve, sobre as reflexões de Olavo acerca do assunto. Reproduzo o excerto com o único propósito de ilustrar para um público mais amplo, não habituado às práticas da *corriola* da direita virtual, como um tema de investigação filosófica pode ser avacalhado quando transformado em

programa de estudos de ampla circulação e fácil digestão. Passemos ao texto.

Na Aula 2 do Curso Online de Filosofia (cof), Olavo já havia enfatizado que determinados elementos deveriam ser incorporados à formação do estudante como preliminares a qualquer trato direto com textos filosóficos: “Como preli- minar ao ingresso nas questões filosóficas, nós temos então esse duplo adestramento, que é exatamente do que eu estou tratando nestas primeiras aulas: o *adestramento da linguagem* e o *adestramento do testemunho*. [...] Sem esse preliminar nada se pode fazer”.[16] O que Olavo então chamou de “adestramento da linguagem” e “adestramento do testemunho” corresponde, com algumas mediações, ao que na Aula 8 chamaria de ades- tramento do imaginário e da linguagem.

Talvez em outro país, em outra época e em outro contexto educacional, um filósofo não precisasse enfatizar para seus alunos a importância da leitura de poesia e de prosa de ficção. Mas já vimos que ele falava levando em conta as carências do estudante brasileiro. Por isso, esforça-se para esclarecer a importância da literatura, o tipo de experiência que nos possibilita, qual a função que desempenha no quadro geral das Humanidades e da formação intelectual.

Começa por notar a ginástica intelectual a que a imaginação humana é obrigada pela literatura:

> Ler literatura de ficção é como se fosse um sonho acordado dirigido: você recebe uma pauta de uma série de atividades imaginárias que você vai desen- volver. É o seu imaginário que vai produzir tudo isso de acordo com as indicações que foram dadas pelo autor da narrativa. Na

> medida em que se desenvolve a narrativa, você vai dirigindo o seu sonho para esta ou aquela direção, incorporando novas possibilidades, novos dramas, novos conflitos, novas tensões etc.[17]

A leitura de poesia, romance, epopeia e teatro concorre, pois, para uma maior universalidade de percepção. O indivíduo vive apenas a sua própria vida. Depende de outros testemu- nhos, de outras elaborações simbólicas, para compreender experiências que não estão imediatamente disponíveis para ele. E tanto é assim que, nota Olavo, o próprio conhecimento do próximo só é possível se conseguirmos imaginar, como se nos fosse a nossa própria situação concreta, aquilo que ele vive, sofre, goza, teme. A "arte de compreender as pessoas depende inteiramente da amplitude do seu imaginário, da sua capacidade de vivenciar imaginativamente situações que você nunca viveu pessoalmente", resume Olavo.[18] A literatura nos leva a atingir por meio da imaginação um tipo de predisposição que será necessária ao trato moral com os outros indivíduos.

O trato entre pessoas é intrínseco não só à vida social, mas também à vida intelectual. Sempre estamos lidando com ideias ou experiências que foram pensadas ou vividas por outras pessoas, as quais deixaram registros disso em livros, obras de arte, nos mais variados tipos de documento. Quem se dedica às coisas do espírito dedica-se a conviver com outros espíritos, a compreendê-los com simpatia, ainda que para deles discordar. Isso se tornará especialmente delicado na filosofia, quando muitas vezes não temos clareza acerca das experiências que dão a validade de uma cerrada argumentação formal.

Ora — pensa Olavo —, sem a consciência de quais dra- mas intelectuais levaram determinado filósofo a escrever sua obra, jamais a compreenderemos; ficaremos apenas a lidar com palavras sem lastro imaginativo na experiência real. É necessário conhecer — ou "colecionar" imaginativamente — o maior número possível de experiências primárias, pois quem disso carece não pode perceber a concretude, a realidade dos dramas abstratos, intelectuais. Adestrar-se para comunicar e resgatar a experiência real, pois, deve ser o objetivo principal em nosso uso da linguagem, de maneira que até o mais abstruso vocabulário filosófico apresente completa correspondência com dramas pessoais.

O adestramento do imaginário pode prosseguir com um estudo mais aprofundado da psicologia, desde que compreen- dida como disciplina que auxilia o conhecimento de como vive e se comporta o homem.

A RAINHA DAS FACULDADES HUMANAS

Charles Baudelaire chamaria a imaginação de "rainha das faculdades", "a mais honrosa e mais útil das faculdades morais".[19] O que ele escreve a propósito dos pintores de sua época, como forma de elogiar aqueles que escapavam ao descritivismo mais chão, é congruente com o que Olavo de Carvalho ensinaria em várias frentes nas últimas décadas:

> Que se diz de um diplomata sem imaginação? Que ele pode muito bem conhecer a história dos tratados e das alianças no passado, mas que ele não adivinhará os tratados e alianças contidos no futuro. De um sábio sem imaginação? Que aprendeu tudo o que, tendo sido ensinado, podia ser aprendido, mas que não encontrará as leis ainda não imaginadas. A ima- ginação é a rainha do verdadeiro, e o *possível* é uma das províncias do verdadeiro. Ela é positivamente aparentada ao infinito. [...]
>
> Enfim, ela [a imaginação] desempenha um papel poderoso mesmo na moral; pois, permita-me ir até aí, *o que é a virtude sem imaginação?* O mesmo que dizer a virtude sem a piedade, a virtude sem o céu; algo de duro, de cruel, de esterilizante, que, em certos países, se tornou a carolice, e em outros o protestantismo.[20]

Não só "os homens que ela [a imaginação] não agita são facilmente reconhecíveis por não sei qual maldição que desseca suas produções como a figueira do Evangelho", como também "a imaginação, graças a sua natureza suplementar, contém o espírito crítico".[21] A imaginação está na origem da percepção tanto do artista quanto do cientista. E quem educa para a arte como para a ciência é, em primeiro lugar, o próprio mundo:

> Todo o universo visível não passa de um armazém de imagens e sinais a que a imaginação dará um lugar e um valor relativo; trata-se de uma espécie de alimento que a imaginação deve digerir e transformar. Todas as faculdades da alma humana devem estar subordinadas à imaginação, que as põe em requisição todas ao mesmo tempo. Assim como conhecer bem o dicionário não implica necessariamente o conheci- mento da arte da composição, e como a própria arte da composição não

> implica a imaginação universal, assim um bom pintor pode não ser um grande pintor, porque a imaginação universal encerra a inteligência de todos os meios e o desejo de os adquirir.[22]

Esse parágrafo de Baudelaire serve de oportunidade para tratar da relação entre a ideia de formação do imaginário e a teoria dos quatro discursos. Olavo extraiu, da unidade da obra de Aristóteles, o que ele chamava de unidade do discurso humano, o qual se atualiza de quatro modos: o poético (lida com o *possível*), o retórico (lida com o *verossímil*), o dialético (lida com o *provável*) e o *analítico* (lida com o certo, com o formalmente irrefutável).[23] Assim, ele só poderia concordar com Baudelaire, porém com uma sutil inversão: não é o pos- sível que é uma das províncias do verdadeiro, do certo; é o certo que é uma das províncias da nação mais ampla, a nação do possível. Essa formulação é até mais conforme com o que o próprio Baudelaire afirma em seguida: que a "imaginação universal encerra a inteligência de todos os meios".

Nisso vai a congruência entre o que diz Baudelaire e o que diz Olavo. Mas há uma divergência, e ela está em que, se tinha Baudelaire em mente justamente com sua argumentação propiciar uma rota de escape de um realismo descritivista já tornado rotina, de sua parte Olavo acreditava que todas as ferramentas da imaginação, quando bem-formada (isto é, quando une o dicionário ao bom emprego de suas entradas), irão concorrer para uma melhor apreensão da realidade enquanto tal, não apenas do ponto de vista das amplas possibilidades que guarda, mas de um ponto de vista especificamente realista. Era esta a tradição literária que parecia mais interessar a Olavo em

matéria de formação do imaginário: o realismo, ou pelo menos certo realismo psicológico, aquele que vemos em seu ficcionista favorito, Jakob Wassermann. Não me ocorre nenhum exemplo de romance — ou passagem de romance — de que Olavo tenha se valido sistematicamente que não pertença à tradição realista, ainda que compreendida de forma alargada.

O realismo que Olavo pressupunha, contudo, poderia ser compreendido de forma mais ampla. Não à toa, é possível até opor, nos termos do próprio Olavo, crítica literária a adestramento do imaginário (ele mesmo separa uma coisa da outra na citada Aula 8 do COF). Isto é, pode-se falar de realismo estético, que irá interessar à crítica literária, e de um realismo filosófico, que irá interessar à formação do imaginário. O realismo a que Olavo se alinha, embora pudesse coincidir com o realismo em matéria de estilo, precisa ser compreendido em termos de visão de vida: de perceber a situação em que nos inserimos com o máximo de dados possíveis e o máximo de relações e modulações possíveis entre esses dados.

Mas há um problema mais delicado, que pode ser expresso por meio de uma pergunta: como poderá o indivíduo distinguir, por meios não estritamente literários, quais obras literárias escolher para tomar como campo no qual o seu imaginário se desenvolverá? Olavo falava da altura de quem já havia tido uma formação literária e era assim capaz de vislumbrar os efeitos da literatura sobre a sensibilidade do leitor perito, não do leitor inadvertido.

Talvez essa seja a minha principal restrição, do ponto de vista pedagógico, à separação de crítica literária e formação do

imaginário. Na prática, na vida concreta do leitor que amadurece e refina sua percepção, essa formação não irá se operar sem alguma consciência crítica mais apurada, justamente aquela que desenvolvemos ao ler Álvaro Lins ou Augusto Meyer.

LITERATURA É UM FENÔMENO MODERNO, COMO O É A IDEIA DE FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO

Uma questão relevante para a formação do imaginário: seria possível — ou em que sentido seria possível — falar em tal coisa em um período prévio à modernidade?

Se compreendermos o adestramento do imaginário em sentido amplo, como etapa inescapável — e diariamente renovável — do trato da inteligência com a realidade a que tem acesso (se seguirmos, nesse sentido, as pistas da teoria dos quatro discursos), é claro que se poderá e se necessitará falar de formação do imaginário em qualquer período histórico.

Mas esse é um despiste da questão realmente relevante: o mundo em que a literatura era uma força pedagógica básica ficou para trás, ficou bem longe no tempo, e há séculos já não concebemos Virgílio na sala de aula como matéria de estudo gramatical, histórico, geográfico, mitológico e estilístico. Quem hoje lê Virgílio o faz sobretudo em busca daquilo que passamos a valorizar modernamente como literatura: invenção e sublime,

nos quais podem se imiscuir, claro, elementos pedagógicos colaterais. Queiramos ou não, nós nos aproximamos hoje da quase totalidade do patrimônio literário com um viés bem outro, bem nosso e, por que não?, bem tributário do que Olavo chamou de formação do imaginário, pelo menos sob seu aspecto de investigação e de possível diversão.

Estamos na época da "literatura", a qual com esse nome e sua respectiva função social não tem mais que cinco ou seis séculos.[24] A literatura, não mais apenas "belas letras" ou "letras humanas", torna-se cada vez mais um objeto segregado dos espaços habituais de formação moral e pedagógica. A literatura se torna *forma*, e uma forma especificamente independente de tudo o mais. Todas as discussões modernas acerca do "gosto", especialmente no idealismo alemão, testemunham isso: se os critérios morais já não são mais tão importantes — pelo menos segundo certos modelos prontos de virtude — na avaliação de uma obra literária, como julgar se um indivíduo tem mesmo um "gosto" bem-formado e se dedica à leitura e compreensão das obras certas?

Não pretendo, ao fim destas notas, levar adiante essa questão, que relembro apenas a título de sintoma de uma época. Época sobretudo de triunfo da prosa, a "prosa do mundo", chama-a Hegel. Afinal, ao longo da maior parte da história a prosa ocupara posição subalterna frente à poesia. Isso se inverte na modernidade: o leitor comum agora é leitor comum de prosa, especialmente prosa de ficção, romance em sentido amplo. E é diante desse contexto que Olavo exortava seus alunos à formação do imaginário. Quer dizer, grande parte das complexidades e

sutilezas necessárias a essa formação residem, já há alguns séculos, na prosa romanesca.

Não é difícil compreender a razão. De certa forma, a poesia ajuda a ver, a captar dados da existência; e a prosa ajuda a organizar, a estruturar aqueles dados de forma mais coesa. John Stuart Mill afirmou: “Grandes poetas são, com frequên- cia, proverbialmente ignorantes da vida”. Do romancista, ao contrário, se irá pedir uma compreensão mais alargada da dinâmica de uma sociedade e das agruras naturais pelas quais um homem ou uma mulher passa nela da infância à velhice. Isso nos é ofertado como uma *fictio*, aquela que Santo Agosti- nho defendia em prol das verdades comunicadas em sentido figurado. Continuaria ele a defendendo se soubesse que para a maioria de nós a literatura se tornou apenas matéria para *delectare*, e só rara vez para *docere*?

Seria ilusão considerar que, por ter sido ultrapassada a posição de quem pretende fazer da literatura não mais que carta exortatória aos bons costumes, ela não possui mais papel formativo, educativo em sentido estrito, conforme interessa à ideia de formação do imaginário. Basta considerar, por exemplo, o quanto novos modelos formativos nascem de fontes inesperadas — fontes como o riso. O riso se torna uma exigência; foi grande o seu papel na disseminação da literatura moderna. Boccaccio, Rabelais, Cervantes, Grimmelshausen — e, por que não, Luciano de Samósata, que tanto divertiu os eruditos da Renascença?

Ao olhar para as origens do romance e contrastá-las com o mundo em que vivemos há algumas décadas, Milan Kundera

teme a desaparição do riso como parte essencial do comércio com a literatura. Comenta o caso de *Os versos satânicos*, de Salman Rushdie, e sua sina de incompreensão: aqueles que condenam Rushdie à morte julgam que ele é simplesmente blasfemo, ao tratar de forma livre a revelação privada que teria ocorrido a Maomé; e aqueles que o defendem o fazem também sem lê-lo de fato, sem defender a sua literatura como coisa específica, antes apenas falando numa vaga e desinteressante "liberdade de expressão". De um lado e de outro, ninguém mais parece capaz de rir, como já riam muitos leitores de François Rabelais, cuja obra-prima teria tornado o romance isto: "território em que o julgamento moral fica suspenso".[25] Kundera se explica:

> A criação do campo imaginário em que o julgamento moral fica suspenso foi uma proeza de imenso valor: somente aí podem desabrochar os personagens romanescos, ou seja, os indivíduos concebidos não em função de uma verdade preexistente, como exemplos do bem ou do mal, ou como representações de leis objetivas que se confrontam, mas como seres autôno- mos fundamentados em sua própria moral, em suas próprias leis. A sociedade ocidental criou o hábito de se apresentar como a dos direitos do homem; mas antes que um homem possa ter direitos, ele deve constituir-se como indivíduo, considerar-se como tal e ser considerado como tal; isso não poderia ter acontecido sem uma longa prática das artes europeias e especialmente do romance, que ensina o leitor a ter curiosidade pelo outro e a tentar compreender as verdades que diferem das suas.[26]

Curioso que ele tinha a visão inspiradora de que nós, latino-americanos, estaríamos mais aptos a produzir romances incongruentes, daquela saudosa incongruência de um Rabe-

lais: “em nenhum outro lugar a velha seiva de Rabelais corre hoje tão alegremente quanto nas obras dos romancistas não europeus”.[27] Diz isso pensando sobretudo em Carlos Fuentes. Mas será que justamente aqui, no Brasil, hoje, nos empenhamos em levar adiante essa liberdade...?

Talvez a ideia de formação do imaginário seja capaz de expandi-la. Por ora, contudo, assistimos apenas à retração de nossa liberdade, e justamente em nome da formação do imaginário. Faz falta o padre que censurou a biblioteca de Dom Quixote.

Ronald Robson[*]

---

1. O mais hilário, nesse caso, é que muitos admiradores do *escritor* Tolkien, ao escrever textos e gravar vídeos de “interpretação simbólica” de suas obras, recorram não a trechos de seus livros, mas a cenas de suas adaptações cinematográficas...↩

2. Melk Ferreira, responsável pela página “A formação do imaginário” no Instagram (@aformacaodoimaginario), chegou a lançar um curso de “Literatura para *copywriting*”. Não posso opinar sobre seu conteúdo, que desconheço para além dos sofríveis textos de divulgação, mas preciso apontar quão irônica é a iniciativa de usar da literatura para promover um curso destinado a pessoas que depois formatarão a propaganda de outros cursos, os quais possivelmente tratarão de literatura para auxiliar o estudante no trato de coisas nada literárias... É a literatura a alimentar uma cultura antiliterária. E de vulgaridade. Pois o último produto dessa mesma página que chegou a meu conhecimento foi o “Tinder Literário”: nessa atrocidade, os alunos assistiriam a algumas aulas e depois teriam acesso a uma comunidade onde interagir e, quem sabe, encontrar seu amorzinho. Valerá citar alguns versinhos de Casimiro para conquistar a pombinha, ou algumas páginas de Anaïs Nin para deixá-la com um imaginário mais espevitado?↩

3. A distinção que o próprio Aristóteles opera entre “meios de imitação” diversos tem por propósito sanar essas confusões: “Nada há de comum entre Homero e Empédocles, a não ser a metrificação: aquele merece o nome de ‘poeta’, e este, o de ‘fisiólogo’, mais que o de poeta” (*Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993, p. 19). Contudo, a própria confusão aponta a superfície da qual o crítico partia comumente na Grécia à época: o elemento material da linguagem.↩

4. “Censura/Autocensura”. In: Danilo Kiš, *Homo Poeticus*. Trad. Aleksandar Jovanović. Belo Horizonte: Âyiné, 2021, pp. 40–41.↩

5. Ibid., pp. 42–43.↩

6. Milan Kundera, “O dia em que Panurge não mais fará rir”. In: *Os testamentos traídos: ensaios*. Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Maria Luiza Newslands Silveira. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 33.↩

7. Giovanni Boccaccio, *Vida de Dante*. Trad., introd. e notas de Pedro Falleiros Heise. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2021, pp. 72–73.↩

8. Citado por Adriano Prosperi, “Censurar as fábulas. O protorromance e a Europa católica”. In: Franco Moretti (org.). *O Romance, 1: A cultura do romance*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 99.↩
9. Citado por Adriano Prosperi, op. cit., p. 102.↩
10. Erasmo, “The *Paraclesis*”. In: John C. Olin (org.). *Christian Humanism and the Reformation: Selected Writings of Erasmus*. Nova York: Fordham University Press, 1987, pp. 97–100.↩
11. Adriano Prosperi, op. cit., p. 108.↩
12. Miguel de Cervantes, *D. Quixote de la Mancha*. Trad. Sérgio Molina. São Paulo: Nova Aguilar, 2015, p. 231, grifo meu.↩
13. Ibid., p. 232, grifo meu.↩
14. Ibid., p. 234, grifo meu.↩
15. http://www.app.seminariodefilosofia.org↩
16. Aula 2, grifos meus.↩
17. Aula 8.↩
18. Aula 8.↩
19. Charles Baudelaire, “Salão de 1859. Cartas ao diretor da *Revue Française*”. In: *Prosa*. Trad., org. e introd. de Júlio Castañon Guimarães. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2023, pp. 793, 795.↩
20. Ibid., p. 794.↩
21. Ibid., p. 793.↩
22. Ibid., p. 801.↩
23. Olavo de Carvalho, *Aristóteles em nova perspectiva: introdução à teoria dos quatro discursos*. Campinas, sp: Vide Editorial, 2013.↩

24. Neste parágrafo e nos seguintes, baseio-me num volume — e especialmente na introdução do seu organizador — que temos o privilégio único, nós brasileiros, de possuir ao nosso alcance: Roberto Acízelo de Souza (org.), *Uma ideia moderna de literatura: textos seminais para os estudos literários (1688–1922)*. Chapecó, sc: Argos, 2011.↩

25. Milan Kundera, op. cit., p. 13.↩

26. Ibid., p. 14.↩

27. Ibid., p. 38.↩

* Ronald Robson é doutorando em teoria e história literária (UNICAMP). Editou *Nabuco — Revista Brasileira de Humanidades* (2014–2016), organizou *O que restou de 22: uma semana na contramão da história* (Sétimo Selo, 2022) e publicou *Conhecimento por presença: em torno da filosofia de Olavo de Carvalho* (Vide editorial, 2020), *Mínimo sobre Olavo de Carvalho* (Mínimo, 2023) e *Contra a vida intelectual: Ou iniciação à cultura* (Kírion, 2024).↩

O papel da memória e da imaginação na formação da personalidade

"A figura deste mundo passa", diz São Paulo na sua primeira epístola aos Coríntios. Ele se refere às situações, estados e demais acontecimentos da nossa vida terrena — ao casamen- to, inicialmente, e logo às agruras, alegrias, posses, trabalhos etc. Todas essas realidades que fazem parte da nossa trajetória neste mundo, desde os pequenos acidentes cotidianos até as que se estendem ao longo de muitos anos, um dia acabarão, e seu valor só encontra sua verdadeira medida na relação com nossa vida eterna. Não têm sentido em si mesmas, mas como meio e instrumento para a formação da nossa personalidade, para a união com Deus e a comunhão das almas.

Podemos tomar a frase do Apóstolo, sem contradizê-lo, em um sentido, por assim dizer, fenomenológico. A figura deste mundo está sempre passando. Nossa percepção do mundo corpóreo é sempre instantânea e fragmentária. Os estímulos que nos chegam pelos sentidos externos e internos são sempre atuais. Vejo um objeto *agora*, ouço uma voz *agora*, sinto um gosto, um cheiro, uma textura, *agora*. É também *agora* que sinto uma contração muscular, uma emoção...

O mundo apresenta-se para nós como um espetáculo, que percebemos através das potências sensórias do nosso corpo, e como um campo que podemos transformar e moldar através das

nossas ações. O corpo, portanto, é o instrumento que minha alma possui tanto para conhecer a realidade quanto para agir sobre ela, e, assim, realizar meu destino.

Tudo que conhecemos torna-se parte de nossa alma, e, a partir desse conhecimento, da experiência da nossa vida, vamos vislumbrando novas possibilidades de ação, imaginando-as, e logo escolhendo as que procuraremos realizar, que modificarão assim a realidade externa e, por conseguinte, ampliarão e desenvolverão nossa própria personalidade.

Vemos, portanto, a importância da memória e da imaginação para a criação da nossa alma. A memória retém a experiência vivida, e é sobre ela que atua nossa inteligência, possibilitando-nos conhecer, e a imaginação, a partir do depósito da memória e iluminada pela inteligência, apresenta-nos as possibilidades de realizações que se nos apresentam a cada momento, dentre as quais podemos livremente escolher, por um ato da vontade, as que se tornarão parte da nossa história.

A alma humana, ao entrar na existência, é uma pura potência de ser que, associando-se a um corpo, com certa carga genética e localizado em um lugar e tempo específicos, individualiza-se. Todas as possibilidades de ser que, nessa pura potência, eram infinitas, restringem-se, inicialmente, pelos limites determinados pelo corpo e pelo mundo externo. À medida que vamos conhecendo este mundo, agindo sobre ele e sofrendo as ações das coisas e dos outros homens sobre nós, vamos nos tornando alguém, vamos realizando certas possibilidades de ser que já eram virtualmente nossas, mas que somente passam a fazer parte de nós mesmos quando, diante das circunstâncias e

com as escolhas que a cada momento fazemos, são atualizadas, tornam-se nossas.

Assim, cada um de nós, no momento da concepção, era um puro poder-ser, e ao longo da nossa história fomos, em cada momento, convertendo um futuro possível em um passado realizado. Diante de cada situação, nossa inteligência, com base na experiência já adquirida e na pessoa que somos (ou seja, em nossa memória), vislumbra, imaginando-as, as diversas possibilidades de ação que se apresentam, simultaneamente como apelos vindos do mundo e como exigências da nossa alma, escolhendo então, de acordo com o sistema de valores que é nosso, uma dessas possibilidades, agindo nesta ou na- quela direção. Se levarmos em conta que a situação em que nos encontramos é percebida através dos sentidos externos e vivenciada corporalmente, provocando certas emoções e desejos, e que é através do corpo que agimos nesta ou naquela direção, vemos que cada ação realizada envolve e mobiliza todas as dimensões da nossa existência.

Assim, não é possível falar de memória e imaginação sem considerar nossa natureza individual como um todo.

Consideremos agora as imagens. Podemos dizer que tudo aquilo que captamos através dos sentidos é uma imagem. Há imagens visuais, auditivas, táteis, olfativas e gustativas, e imagens provenientes dos nossos sentidos internos, cinestésicas (dos esforços e movimentos do nosso corpo), bem como as imagens dos desejos, afetos, paixões, emoções.[1] Através das primeiras criamos uma representação do mundo que nos cerca, incluindo nosso próprio corpo, e através das segundas tomamos

consciência deste corpo como nosso, sentimo-nos viver como um indivíduo que age sobre o mundo que o cerca e sofre as ações que outros corpos e outros indivíduos exercem sobre ele. Há uma diferença essencial entre essas duas categorias de imagens, pois pelas primeiras conhecemos as coisas em sua aparência, mas não temos acesso direto ao seu próprio ser, enquanto as segundas, que também são esquemáticas, correspondem a realidades que se dão em nosso próprio corpo, e que, portanto, conhecemos diretamente (com um conhecimento, por assim dizer, vivencial, impossível de representar integralmente).

A imagem, portanto, apresenta-se sempre como um aspecto da coisa, e é por um processo interior que representamos a coisa em nossa mente. Geralmente não atentamos para isso, e usamos a palavra imagem para nos referirmos tanto a esse aspecto captado pelos sentidos quanto à representação mental da coisa que está em nossa memória. Tomemos um exemplo simples para esclarecê-lo: a cadeira em que estou sentado. No momento em que escrevo estas palavras tenho o monitor do computador à minha frente e também vejo perifericamente a mesa em que trabalho e alguns outros objetos, mas a cadeira está fora do meu campo de visão. Sinto corporalmente seu contato comigo, especificamente na zona posterior das coxas e na base da pélvis, e tenho a representação da cadeira na memória, pois já a vi inúmeras vezes, como também já experimentei com o tato suas diferentes texturas. Todas essas imagens estão incluídas nessa representação. Quando lembro da cadeira, porém, produzo uma imagem mental (geralmente visual) que significa essa representação, mas que apresenta a cadeira sob esta ou aquela perspectiva (vista de cima, por exemplo, ou de perfil, ou de

costas), mas sempre sob uma única perspectiva — não posso produzir uma imagem visual da cadeira vista de vários ângulos simultaneamente, mas somente em sucessão. E, quando penso nessa cadeira, seja na sua presença, seja na sua ausência, utilizo uma dessas tantas imagens possíveis como um índice da sua representação, que por sua vez é uma ideia desta cadeira individual e concreta.

Isto é assim para todas as realidades externas com que já tivemos contato ao longo da nossa vida, de maneira que guardamos em nossa memória uma representação de tudo aquilo que experimentamos, tanto do mundo exterior (incluindo nosso corpo, na medida em que o percebemos como um objeto que faz parte desse mundo), quanto do interior deste corpo que é o nosso. É da articulação das primeiras representações que produzimos a representação do mundo como um todo, nossa *cosmovisão*.

No sentido em que estou usando a palavra imagem até aqui, como já disse acima, ela designa toda e qualquer impres- são sensorial. Podemos, sem grande dificuldade, imaginar o rosto de um amigo, o som das ondas do mar, o cheiro de uma tangerina, o sabor de uma maçã, a textura do mármore. Po- demos imaginar uma dor de dente, uma contração muscular, um "frio na barriga"...

Se você procurou lembrar dessas imagens que sugeri, deve ter notado que as que não são visuais vêm geralmente acompanhadas de imagens visuais. Estas são tão preponderantes na nossa experiência do mundo que quando falamos em imagem pura e simplesmente, sem nenhuma adjetivação,

geralmente nos referimos à imagem visual. Isto não é apenas um efeito da importância que adquiriu a escrita na civilização ocidental e do surgimento do que Marshall McLuhan chamou de *Galáxia Gutenberg*, a qual de fato conformou uma cultura preponderantemente visual e, mais do que isso, de um verbalismo oco e alienado da realidade concreta. Deve-se ao fato de que, como muito bem mostrou Louis Lavelle, cuja obra inspira em boa parte este artigo, a visão é o sentido que nos permite conhecer o mundo e nele nos orientarmos, como o atesta a palavra *cosmovisão*: "O privilégio da visão", diz ele,

> não é um efeito acidental de sua excepcional acuidade, ou de sua utilidade prática, mas deve-se à sua própria constituição, de tal forma que, enquanto os outros sentidos têm uma correlação mais estreita com outras funções da consciência, *o olhar deveria ser definido, ao contrário, como o órgão mesmo do conhecimento.*[2]

O mundo se apresenta para nós como um espetáculo, uma aparição, e a distância dos inumeráveis objetos que o compõem, em relação ao nosso corpo, é indispensável para que os possamos representar. Se um objeto está excessivamente próximo dos nossos olhos não conseguimos captar sua forma, e, portanto, não o podemos representar.

Na análise dos outros sentidos e de sua função na nossa experiência do mundo, Lavelle começa observando que, para nos assegurarmos de que nossa percepção visual de um objeto corresponde realmente a ele, e não é uma ilusão, precisamos do tato para assegurarmo-nos de que ele existe realmente no mundo concreto. "Realizamos através do tato", diz ele,

> uma espécie de abolição da distância, nesse contato imediato com nosso corpo em que parece que nossa atividade experimenta, por assim dizer, sua própria presença na resistência mesma com que se depara; de tal maneira que tudo se passa como se a represen- tação nos revelasse então sua ligação imediata com o ser mesmo do qual ela procede, e que ela apresenta diante de nós como um espetáculo. Na linguagem da experiência, por conseguinte, podemos dizer que a relação do tangível com o visível evoca de certa maneira a relação do ser com o aparecer.[3]

Cada um de nós tem uma perspectiva única sobre um mundo que é o mesmo para todos. Esse espetáculo está sempre em mutação, tanto pelo movimento dos vários seres que se apresentam para nós quanto pelo nosso deslocamento no espaço. Como a física do século XX mostrou, não se pode conceber um mundo independentemente de uma consciência que o observe e, interiormente, o represente. Há inúmeras perspectivas possíveis deste mundo, e sua significação surge da comunicação entre as diversas consciências individuais e da articulação de suas visões, já que todas habitam nesse mesmo mundo.

Voltemos à análise de Lavelle dos nossos sentidos externos, que são os meios através dos quais se estabelece nossa comunicação com tudo aquilo que, neste mundo, apresenta-se para nós como não eu, como a realidade que nos cerca.

> O tato é o sentido da fronteira: ele nos revela a *exis- tência* mesma do nosso corpo em todos os pontos em que ela encontra uma existência exterior, que, ao limitá-la, obriga-a a realizar-se. A visão é o sentido do *conhecimento*,

> e não mais da existência; ela nos revela a totalidade do mundo, reduzida a um espe- táculo fenomênico. Mas a audição nos torna sensível o *acontecimento*, na medida em que ele atinge nossa vida afetiva; ela dá a esse evento sua significação em relação a nós; e a linguagem demonstra-se particular- mente adaptada a nos revelar as intenções dos outros a nosso respeito, como também a nos permitir entrar em comunicação com eles.

Esses três sentidos, tato, visão e audição, são os instrumentos pelos quais revelam-se para nós mesmos, respectivamente, o nosso eu concreto, o mundo e os outros seres. Já os sentidos do olfato e do paladar revelam a relação do eu com seu próprio corpo, o primeiro sendo "como uma *audição secreta*, na qual descobrimos, não uma vibração produzida pelas coisas [como na audição], mas a essência de uma vida que se decompõe e vem, por assim dizer, tocar a nossa", enquanto o paladar "penetra além da superfície em que a visão se detém para nos revelar *a composição interna das coisas*, enquanto ela é aparentada à da nossa carne e contribui para regenerá-la e nutri-la".[4]

Notemos ainda que também percebemos, principalmente pela visão, os movimentos anímicos dos seres, suas emoções, desejos, a intensidade de sua atenção, bem como suas intenções. Certamente é através do seu corpo que os percebemos, pelas tensões musculares, expressões faciais, gestos etc. Também na forma dos seus corpos captamos suas possibilidades de ação e paixão, ou seja, a gama de ações que podem realizar e as que podem sofrer, e, a cada momento, as ações que estão prestes a realizar.

Todas essas percepções também ficam guardadas em nós, não, porém, como imagens, pois em si mesmas não são captadas pelos sentidos, mas como representações de realidades anímicas, associadas em nossa memória às imagens em que as captamos, que, como as representações de que falamos mais acima, com a passagem do tempo vão se tornando cada vez mais independentes da situação em que foram percebidas.

Quanto ao sentido cinestésico, é através dele que tomamos consciência dos movimentos internos do nosso corpo, tanto dos que surgem independentemente da nossa vontade, como desejos e paixões, quanto das ações que realizamos.

Até aqui, consideramos nossa relação com o mundo, o conhecimento que temos das realidades que se apresentam para nós como imagens e que, pelo trabalho da inteligência, são representadas formalmente, conceitualmente, e armazenadas na memória. Se nossa ideia do mundo fosse apenas o resultado dessa interação, ela teria uma correspondência razoavelmente adequada com a realidade, mas seria bastante limitada, pois seria formada apenas daquilo que estivesse ao alcance dos sentidos, e não teríamos notícia nem do que nos escapa espacialmente, por encontrar-se a uma distância inalcançável para eles, nem do que precedeu nosso nascimento, que, por definição, não poderia ser percebido diretamente.

Além disso, nosso pensamento seria extremamente limitado, não apenas porque as imagens e ideias com que trabalharia seriam poucas, mas fundamentalmente porque teria que articular as ideias produzindo imaginariamente as figuras que lhes correspondessem. A comunicação com outras

consciências, então, ficaria reduzida apenas às emoções e desejos e às realidades mais imediatas e materiais.

É uma hipótese, evidentemente, bizarra, pois desconsidera uma dimensão essencial da natureza humana: a cultura, que inclui uma linguagem articulada, ações expressivas, simbólicas e rituais, obras de arte e instrumentos.

Em qualquer cultura, as imagens que povoam as mentes não são apenas de realidades naturais. Há as imagens corporais expressivas, principalmente de rostos e mãos — algumas espontâneas, outras codificadas —, as imagens de objetos artificiais, casas, pratos, flechas etc., as de objetos simbólicos e rituais, que às vezes são de origem natural, sendo retirados de seu contexto e transplantados para um local cultural, e outras vezes são esculpidos, moldados, imitando realidades naturais ou imaginárias.

Sem pretender esgotar as várias espécies de objetos que são visíveis e cuja imagem, portanto, está na mente dos membros de uma cultura, passamos agora para uma outra espécie de imagens, as sonoras. Entre elas também temos as naturais, que podem ser resultado da atividade interna das coisas, como o som do mar, do vento, do trovão, ou da vida dos animais, como um bater de asas, um tropel, as suas vozes expressivas e comunicativas, gemidos, uivos, rosnares, cantos etc. E temos as artificiais, melodias vocais e instrumentais, por um lado, e por outro uma espécie muito particular de imagens, as palavras, essenciais para o pensamento e a comunicação dos seres humanos.

A linguagem é tão essencial que entra na definição clássica de homem, cuja diferença específica subentende a relação entre inteligência, razão e palavra: ζῶον λογικόν, a qual é impossível de traduzir com toda a sua gama de significados. Dessa diferença específica, a tradução usual, *racional*, leva-nos a pensar apenas em uma de suas dimensões, a do raciocínio, enquanto *logos* significa também sentido, palavra, verbo... Poderíamos dizer igualmente que o homem é o animal que capta o sentido das coisas e dos seres, o animal falante, dotado de linguagem verbal (e, com o advento do cristianismo, o animal que participa do Verbo Divino — *no princípio era o logos*, diz a abertura do Evangelho de São João — dimensão esta que hoje escapa frequentemente aos próprios cristãos).

Assim, nomeando aquilo que capta no mundo, somos capazes de pensar sobre a realidade. Como captamos não somente a forma das coisas, mas também suas propriedades, qualidades, relações com as outras coisas etc., os nomes que damos a cada espécie de representação mental, ou ideia, agrupam-se em categorias, segundo cada espécie, o que resultará nas diversas classes gramaticais. No livro das categorias, Aristóteles mostrou que as diversas classes de palavras permitem-nos traduzir discursivamente, e, portanto, habilitam-nos a pensar sobre o mundo em que vivemos e a compartilhar nossos pensamentos, criando assim universos culturais.

Sem esse tipo especial de imagens sonoras que são as palavras, seria impossível compreender mesmo as coisas mais simples, e mais impossível ainda comunicar nossos pensamentos, pedir, ordenar, estabelecer acordos, fazer projetos, declarar intenções etc. Não haveria estrutura social, nem cultura, arte ou

religião... Estaríamos num estágio muito próximo das comunidades animais, e esse poder espiritual de captar as formas das coisas através de suas imagens, representando-as mentalmente, compondo progressivamente uma complexa imagem interior do universo exterior, não poderia ser exercido. Seria uma potência inútil.

Assim, como já viu o mesmo Aristóteles (e nos comunicou através de suas palavras), o homem é um animal naturalmente racional, social, simbólico, discursivo e contemplativo.

Nossa inteligência opera com as ideias já adquiridas através das imagens que estão na memória, sejam as imagens fenomênicas, sejam as imagens sonoras que compõem a linguagem articulada. Mas é importante notarmos com clareza que há uma enorme distância entre ideias, ou formas, e imagens. Se digo, por exemplo, *macieira*, essa palavra evocará na mente a ideia dessa espécie de árvore, com inúmeras notas que não podem ser todas traduzidas em uma imagem; a palavra evocará tudo que sei sobre ela, sua ideia, que poderá vir associada a alguma imagem, visual geralmente, mas também tátil, gusta- tiva, olfativa... E se ela aparecer não mais isoladamente, mas num discurso, nem essa imagem aparecerá; o ouvinte captará o sentido do discurso — uma ideia mais complexa, composta de várias ideias (poderíamos dizer: uma constelação de ideias) — diretamente, através das palavras porém sem considerá-las em si mesmas (o que desviaria sua atenção e o impediria de compreender a declaração). Se eu disser, por exemplo, “a macieira é típica de regiões com um clima frio, e foi trazida para o Brasil por colonizadores europeus”, é impossível que se entenda o sentido

da frase produzindo uma imagem para cada termo seu. Captamos sua ideia e a armazenamos.

Creio que esse exemplo esclarece o que afirmei: ideias, formas, representações, são imateriais; imagens são materiais, passaram pelos sentidos e estão armazenadas em nosso organismo psicofísico. E essas imagens, por sua vez, podem ser de percepções de objetos e acontecimentos externos, de sensações corpóreas, cinestésicas e proprioceptivas, e de realidades psicofísicas, desejos, paixões, emoções. E não esqueçamos que nunca uma imagem vem à lembrança sem que surjam uma ou várias representações associadas a ela.

Temos, portanto, duas memórias, a das imagens e a das representações, mas só temos uma palavra para designá-las, o que nos leva frequentemente a confundi-las, embaralhando nosso pensamento. Santo Tomás de Aquino chama a primeira de *fantasia* ou *imaginação*,[5] e não parece fazer distinção entre a faculdade passiva, que armazena as espécies sensíveis (memória das imagens), e a ativa, que as reproduz e combina (que comumente chamamos hoje de imaginação). Para a segunda, ele não usa a palavra memória, mas *intelecto habitual* (*in habitu*), chamado também de *intelecto passivo*.[6]

Santo Tomás, seguindo Aristóteles, fala também de outra faculdade, a *memorativa*, que conserva os dados captados pela *cogitativa* (nos animais, *estimativa*). O exemplo pelo domini- cano tornou-se clássico: “a ovelha, vendo o lobo aproximar-se, foge, não pela feiura da cor ou da figura do mesmo, mas como sendo um inimigo da sua natureza”.[7] De fato, não é propriamen- te pela figura do lobo que ela percebe o perigo; mas também não é por

um programa inscrito na sua natureza que a faria reagir mecanicamente à sua figura — ela vê, na forma do lobo, seu poder agressivo e, como que inscrita em seu corpo, a intenção de atacá-la. O lobo, por sua vez, também com a estimativa, vê na forma do corpo da ovelha uma saborosa presa. Depois de um primeiro encontro com o predador, a ovelha mantém em sua memória a intenção agressiva associada à sua figura, e assim, ao ver o lobo, mesmo que ele esteja descansando, plenamente saciado e sem nenhuma intenção de ataque, foge.

Esses dados, as espécies intencionais, possibilidades de ação e paixão dos entes percebidos, sua utilidade ou perni- ciosidade, não são propriamente imagens sensíveis, mas são captadas através dos sentidos e se mantêm associadas a elas na memória. Portanto, mesmo nos animais, a memória não armazena unicamente imagens sensíveis. A diferença com o homem é que, não tendo intelecto, eles não são capazes de distinguir as ideias de ação, corpo, fuga, perigo, todas presentes na situação concreta em que a ovelha vê o lobo, e considerá-las abstratamente. Essas ideias, bem como uma ideia da situação como um todo, não estão na memória psicofísica, a memória das imagens, mas na memória intelectual, no intelecto passivo.

Essa distinção é fundamental para termos uma vida propriamente humana, ou seja, para compreendermos nossa *diferença específica*. A maioria de nós, confundindo a vida espiritual com o mundo psíquico, acaba muitas vezes instalando-se neste último, agindo segundo suas paixões, desejos, medos, buscando emoções e sensações agradáveis, chegando a viver dias e dias sem compreender absolutamente nada. Não que se perca a inteligência e tudo que se sabe, mas, pela enorme quantidade de

estímulos externos percebidos e pelo foco excessivo no mundo psíquico, a inteligência e os conhecimentos, em vez de cumprirem seu papel *específico*, são frequentemente postos a serviço apenas ao que pertence ao *gênero* animal.

Esclareçamos um pouco mais essa relação entre a inteligência, a memória intelectual e nosso próprio ser. Nosso conhecimento, adquirido ao longo da vida e agora parte de nós mesmos, é resultado da ação já realizada por nos- sa inteligência; e cada novo conhecimento, adquirido no momento presente, integra-se à nossa memória intelectual, articulando-se, de forma mais ou menos integral, ao que já sabemos. Assim, nosso conhecimento da realidade vai não apenas se enriquecendo, mas também se reformulando, já que a integração de cada novo dado tem maior ou menor repercussão sobre o todo.

A inteligência opera sobre a situação atual e sobre a memória intelectual, utilizando-se da memória das imagens e da linguagem verbal. Podemos, assim, chegar a novos conhecimentos apenas refletindo e aprofundando nosso conhecimento atual, sem a aquisição de nenhum novo dado provindo do mundo. Isto pode ser feito sem a ajuda de nenhum apoio material, o que exige muito trabalho e concentração, mas usualmente o fazemos com palavras, faladas ou escritas.

Em cada situação atual, cientes de forma mais ou menos ampla do nosso passado, tanto do conhecimento já adquirido quanto dos compromissos assumidos e dos objetivos traçados, temos diante de nós várias possibilidades de ação, relacionadas às várias finalidades que queiramos atingir, desde as mais

imediatas e cotidianas até as mais altas e transcendentais. Algumas finalidades nos são apresentadas pelos apetites corporais, levando-nos a imaginar não só sua satisfação, mas também as várias ações possíveis para alcançá-la, e outras vislumbramos com a inteligência, o que igualmente nos leva a imaginar sua realização e as ações possíveis para alcançá-la.

Tendo uma ou algumas finalidades diante de nós em um certo momento, elegemos uma delas e agimos em sua direção. Cada uma está mais ou menos distante no tempo, exigindo o cumprimento de várias etapas para ser alcançada (sendo cada etapa, portanto, uma finalidade secundária, intermediária). Frequentemente abandonamos uma linha de ação, deixando-a em suspenso, para começar, ou retomar, uma outra. De forma que nossa vida é uma complexa, e muitas vezes bastante embaralhada, articulação de finalidades (e tanto mais embaralhada quanto menos consciência temos do que somos, das nossas responsabilidades e das reais possibilidades de realização que temos diante de nós).

A memória guarda as imagens que percebemos diretamente pelos sentidos, tanto as captadas na realidade concreta quanto as que nos chegaram por meio da palavra (falada ou escrita), das obras de arte visuais e sonoras, dos diversos meios de comunicação, bem como as que já produzimos com nossa própria imaginação. Essa imensa quantidade de imagens forma uma espécie de esfera cujos contornos são indeterminados, com um núcleo de imagens mais determinadas, as que tiveram um maior impacto sobre nós, as que percebemos repetidamente e as que nós mesmos repetimos frequentemente, num esforço de memorização, e em torno desse núcleo camadas cada vez mais

obscuras e indefinidas, as mais exteriores inacessíveis à consciência. Reproduzimos as primeiras facilmente, outras com algum trabalho, muitas ressurgem por associação e outras nos vêm como que por si mesmas, sem que saibamos por quê. Seu conteúdo não tem a fixidez e delimitação dos objetos corpóreos e das ideias, é fluido e mutável, e seu núcleo será tanto mais estável, amplo e articulado quanto mais estiver associado ao trabalho da inteligência e aos desígnios da vontade.

Assim como a memória das imagens está a serviço do conhecimento que temos do passado, a imaginação está a serviço do conhecimento das possibilidades do futuro. Ambas são potências mediadoras. A imaginação pode servir ao espírito, como quando formamos uma imagem para traduzir uma ideia, uma experiência vivida, um acontecimento presenciado, ou quando um inventor está concebendo um instrumento e vai imaginando as combinações de mecanismos e materiais para compô-lo. Pode servir ao corpo, como quando sentimos um desejo e imaginamos um objeto que o satisfaz e logo as ações necessárias para alcançá-lo, como também quando, ao contrário, imaginamos um objeto desejável a fim de excitar o desejo corporal de possuí-lo. Nós a usamos para alimentar nossas paixões e ilusões, seja em relação a nós mesmos, seja às situações e às pessoas com que nos relacionamos, e, por outro lado, as próprias paixões parecem utilizá-la para nos enganar e induzir a agir ou interpretar uma situação equivocadamente. É em razão desses seus movimentos como que autônomos, ou ao menos independentes da inteligência e da vontade, que ganhou a alcunha de “louca da casa”.

Somente uma consciência lúcida, com uma inteligência penetrante e uma vontade capaz de manter o indivíduo centrado nessa consciência, retornando sempre dos desvios e distrações que dela o afastam, é capaz de bem usar sua imaginação, tanto para compreender as situações em que vive, as pessoas com que convive, os objetos naturais e as obras de arte que contempla, quanto para vislumbrar suas possibilidades de ação e para expressar suas ideias e experiências.

No mundo moderno, em que o desenvolvimento tecno- lógico criou um ambiente cultural que muitas vezes parece sobrepor-se ao mundo concreto, o cultivo dessa consciência é ainda mais necessário, distinguindo o real do ficcional, as possibilidades viáveis das fantasiosas (que na verdade não são possibilidades), as obras de arte autênticas das simuladas e das manipuladoras.

A dificuldade de fazê-lo vem aumentando em proporção direta ao desenvolvimento das tecnologias mecânicas, e agora eletrônicas, de registro e reprodução das imagens. Com o surgimento da imprensa, o discurso verbal separou-se do contexto interpessoal, dialógico ou narrativo, espalhando-se e multiplicando-se, com a vantagem de tornar-se acessível para muitos e com o inconveniente, às vezes insuperável, de tornar muito mais difícil sua interpretação, já que todos os elementos que o acompanhavam na situação concreta, gestos, expressões, olhares, entonações, precisam agora ser supridos pelo leitor, exigindo um pensamento arguto, uma imaginação rica e bem conduzida, uma atenção contínua.

A fotografia, e depois o cinema, também nos apresentam as imagens visuais separadas dos objetos que as produziram, dão-

nos uma pura aparência, abstrata e recortada do espaço visual concreto, o que também ampliou e multiplicou as ima- gens expressivas juntamente com a dificuldade de interpretá-las acertadamente, e em particular de distinguir ficção e realidade. A gravação e difusão do som, da voz humana e dos instrumentos musicais, tem efeitos análogos.

E hoje, com os instrumentos de produção e manipulação de imagens cada vez mais sofisticados e acessíveis, chegamos a uma situação, às vezes literalmente, alucinatória. Além das imagens desconexas e intranscendentes que se sucedem vertiginosamente nas mídias sociais, dispersando a atenção, provocando desejos e emoções múltiplos e artificiais, abar- rotando a memória, temos as narrativas literárias, teatrais e cinematográficas inverossímeis, tudo isso criando um universo puramente mental, não propriamente paralelo ao universo real, já que está dentro dele, mas ilusório, alienante. A expressão "realidade virtual" exprime perfeitamente esse equívoco alucinatório, pois virtual, a rigor, é aquilo que é verdadeira- mente possível de ser atualizado, de passar do possível ao real, e não a realização onírica de um ato. A expressão "inteligência artificial" também é significativa, já que só existe inteligência real, e o que essa tecnologia faz é uma imitação eletrônica do pensamento humano; é uma "inteligência simulada", criada por inteligências humanas utilizando os *cérebros eletrônicos* e a imensa rede de armazenamento e transmissão de informações que é a *internet*.

Roberto Mallet[*]

1. Refiro-me à forma desses movimentos e estados de alma em si mesmos, e não às imagens, geralmente visuais, que os acompanham, seja quando ocorrem, seja quando deles nos lembramos.↩

2. Lavelle, Louis, *De l'âme humaine*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1951, p. 281 [as últimas palavras estão em itálico no original].↩

3. Ibid., p. 282.↩

4. Ibid., p. 287.↩

5. *Summa Theologiae*, ia, q. 78, art. 4.↩

6. Ibid., ia, q. 79, art. 6. Nesse artigo ele comenta que essa faculdade é chamada por Santo Agostinho de *memória*, o que mostra que o duplo uso do termo a que me referi vem de longe. Bem mais tarde, São João da Cruz também chama assim a essa faculdade.↩

7. *Summa Theologiae*, ia, q. 78, art. 4.↩

* Roberto Mallet é diretor, ator, professor de teatro e tradutor. Desde 1987 vem se dedicando ao ensino, particularmente nas áreas de interpretação e teoria teatral, ministrando oficinas e cursos. Publicou *Arte pra quê?* (2021, Cedro Editora), *O mínimo sobre arte* (2022, O Mínimo Editora) e *A isca da mentira e a carpa da verdade* (2023, Cedro Editora).↩

Apêndice

A imaginação e a unidade do real[1]

Prosseguindo com as apresentações picotadas e espo- rádicas que venho fazendo dos resultados da minha pesquisa sobre a mente revolucionária, vou ler para vocês um texto e em seguida continuar a exposição oralmente. O texto se chama "Objetividade e imaginação"; é um título provisório porque trata-se de parágrafos de um capítulo do meu livro em preparação *A mente revolucionária.* Informo aos interessados que redigimos, até o momento, 550 páginas. Acredito que isso é menos da metade do que nós vamos fazer, tantas são as partes faltantes, algumas das quais estão gravadas mas ainda não receberam uma versão em texto digna de publicação.[2]

> A existência de um mundo único e a nossa própria existência dentro da unidade universal são as con- dições mais elementares de todo o conhecimento. Sem a unidade do real nem uma só afirmação, nem um só ato poderiam chegar à sua conclusão sem serem amputados a meio caminho pelo corte entre os mundos. No entanto, é certo que os sentidos não nos dão nenhum conhecimento dessa unidade. Tudo que eles nos fornecem são fragmentos, não só descontínuos, mas separados entre si por abismos intransponíveis. Quando vemos um cão que late temos a impressão visual de sua figura e a audição do som que emite. Como sabemos que ambos provêm do mesmo sujeito agente? Só temos a visão e a audição separadas. Nenhum sentido extra informa-nos da

> unidade substancial da fonte que origina esses dois estímulos distintos.
>
> Esta observação levou muitos filósofos a supor que a unidade do real e mesmo a de cada ente real tomado separadamente é uma construção do nosso psiquismo. Aí reside o princípio mesmo da filosofia de Kant: tudo que sabemos do mundo são fragmentos esparsos; o mundo, enquanto tal, o mundo enquanto unidade, é construído dentro de nós.
>
> Mas é claro que a solução kantiana implica uma contradição. É certo que, enquanto puros sujeitos cognoscentes abstratos, tomados no sentido cartesino, podemos estar seguros da nossa própria unidade independentemente até da existência de um mundo.[3] Mas essa certeza só aparece no instante atomístico do *cogito ergo sum*, e depois desaparece. Transcorrido esse momento, o eu cartesiano já não pode sequer se recordar de ter tido antes a certeza da sua própria existência, pois o reconhecimento da identidade entre duas certezas vivenciadas em momentos diferentes requer a continuidade do eu pensante no tempo, e essa, com toda a evidência, não pode ser provada pela experiência instantânea do *cogito* atomístico.

Descartes diz: “Penso, logo existo (*cogito ergo sum*)”, o que ele diz ser verdade todas as vezes em que alguém pensa isto e no momento em que o pensa. Mas como o *cogito* cartesiano é atomístico, é um instante separado e não admite transcurso, se eu pensar duas vezes a mesma coisa como poderei ter a certeza de que sou eu que estou afirmando isso a respeito de mim mesmo? Para tanto, seria preciso ter a certeza da continuidade do eu no tempo, o que o *cogito* atomístico não permite. O eu cartesiano só pode existir atomisticamente, não pode falar a

respeito de si mesmo no passado — que é exatamente o que Descartes está fazendo no livro *Meditações sobre filosofia primeira.*

> Quanto mais impossível não seria então expressar em palavras a experiência do *cogito* sem a certeza da continuidade no tempo entre o sujeito da experiência e o sujeito do discurso.

Isto é o que falta ser explicado em *Meditações sobre filosofia primeira*: como o autor pode provar que o sujeito do qual ele está falando é ele mesmo? É impossível qualquer prova disso, porque, se formos seguir Descartes, não há conexão entre o eu do *cogito* — o eu que se afirma a si mesmo como existente no instante em que afirma — e o eu que depois narra essa experiência textualmente.

> Se de fato a unidade do mundo é um produto do nosso modo de conhecer, como diria Kant, e não um dado da realidade, quem fala e escreve a respeito disso opera o impossível: a passagem do interior a um exterior que não existe, exceto como criação do mesmo interior. Aquele que fala e escreve tem a certeza de fazê-lo para um público que existe fisicamente fora dele, em um mundo objetivo tão independente dele que continuará a existir e a lê-lo depois que ele cessar de existir, ou pelo menos depois que ele parar de escrever.

No instante em que o autor põe o ponto final em seu livro, ele não tem leitores ainda; um livro começa a existir como pro- duto comercial só depois disso, o que significa que esse mundo de leitores que o autor espera atingir tem necessariamente que existir *antes* da conclusão do livro, independentemente do autor.

Não é o livro que está produzindo os seus leitores, mas sim o autor é que está escrevendo para eles.

> Se a existência da posteridade no mesmo mundo onde estou agora é apenas uma síntese operada na minha mente, não faz sentido nenhum esperar que os produtos objetivados nessa mente permaneçam existindo na mesma unidade do mundo depois que a mente cessar de operar. De nada vale aqui o subter- fúgio de que a unidade do mundo não é puramente subjetiva, mas intersubjetiva.

É o que sempre acontece: todo kantiano objetará que não é exato dizer que Kant reduz a unidade do mundo à subjetividade, porque o que ele diz mesmo é que a unidade do mundo é determinada pela forma do nosso conhecer, que não é individual, mas sim compartilhada por todos os homens; é, portanto, universal e intersubjetiva. Mas de nada vale esse subterfúgio, porque entre a subjetividade do autor e a do leitor há uma série de mediações físicas como o papel, a tinta, os serviços gráficos etc., que não podem ser ao mesmo tempo uma criação dessas subjetividades e o elo material que permite a comunicação entre elas. A unidade intersubjetiva não é capaz de criar o papel; ao contrário, o papel é que é o elo material que permite a comunicação entre um sujeito e outro — e se permite tal comunicação é porque ele não é nem uma coisa nem outra, mas uma terceira. Se só existisse a subjetividade de um lado e a intersubjetividade do outro, de onde viria o papel?

> Se a filosofia de Kant pôde ser escrita e publicada é porque ela está errada em algum ponto. No entan- to, a observação que lhe serve de ponto de partida continua firme e inabalável: nada podemos saber ou conhecer sem a unidade do mundo, e essa unidade não nos é dada pelos

> sentidos. Mais utópico ainda seria tentar restaurá-la depois de ter picotado ainda mais o material dos sentidos mediante a exclusão dos estímulos secundários e a redução dos primários às suas contrapartidas matematizáveis e mensuráveis.

Isso é exatamente o que fazem, por exemplo, Newton e Galileu, que, ao considerar o conteúdo dos sentidos, separam aquelas sensações que chamam de primárias (volume, quantidade, forma etc.) daquelas que chamam de subjetivas (a cor, o gosto etc.), excluem então as subjetivas, ou secundárias, ficam somen- te com as primárias e a partir delas operam medições e obtêm descrições. Essas descrições, evidentemente, não poderão de maneira alguma dar uma idéia da unidade do mundo porque elas se baseiam na unidade do mundo como um pressuposto. Mas se a unidade do mundo não é nem sequer dada pelos sen- tidos tal como eles operam na experiência real, muito menos será dada por uma seleção dos sentidos, isto é, as qualidades ditas primárias, que são o material próprio de observação das ciências. Se o material dos sentidos já é incomunicável quando separado e picotado, mais ainda o serão esses dados separados e picotados ainda mais pela ciência.

> Se o próprio universo dos sentidos já é um farelo de estímulos soltos, subdividir cada grão de farelo só pode nos afastar cada vez mais daquela unidade sem a qual nada podemos conhecer. A ciência tem como seu principal fundamento a unidade do real, mas não pode provar que essa unidade existe.[4]
>
> É fatal, pois, admitir que, ou todo o nosso co- nhecimento é uma criação subjetiva sem nenhum poder de preensão sobre a substância do real, ou temos alguma

> via de acesso ao conhecimento da unidade do real, acima e para além dos sentidos e de toda a ciência. Aristóteles, os escolásticos, os filósofos escoceses da linhagem de Thomas Reid e mais recentemente George Moore, reconheciam a existência de um conhecimento sensível geral por trás e por cima dos cinco sentidos específicos. Por exemplo, as sensações de movimento e repouso, a forma e o tamanho de um objeto, bem como a sua unidade e o seu número, podem ser percebidos tanto pela visão quanto pelo tato.
>
> Dessa observação e de outras tantas similares, aqueles filósofos concluíram que deveria haver um sentido comum capaz de apreender a unidade dos objetos por trás das informações sensíveis e redutíveis umas às outras. O sentido comum, *sensus communis*, não seria nesse caso a atividade de um órgão em es- pecial, mas uma função da própria unidade corporal do sujeito cognoscente.[5]
>
> Que algo assim deva existir é, como observou Moo- re, uma exigência lógica incontornável, de vez que sua negação leva a contradições absurdas.[6] No entanto, é também fato que a própria unidade corporal do sujeito, incluindo as suas sensações internas e a visão externa que ele tem de seus próprios membros e movimentos, é bastante problemática e pode ser dramaticamente afetada por estados patológicos e hipnóticos.

Esse é o caso do esquizofrênico, por exemplo, que quando vê o próprio braço afirma que não é dele, ou do sujeito que quando fica hipnotizado faz certos gestos no instante mesmo em que diz que não está fazendo nada.

> O sentido comum pode nos dar a percepção da unida- de dos objetos que captamos, mas nem de longe nos fornece

> a certeza da unidade do real como um todo. Louis Lavelle buscou resolver o problema postulan- do a idéia da experiência inicial da pura e simples presença do ser. Antes de podermos subdividir a nossa experiência em interna e externa, recebida e construída, passada e presente, sensível e não sensível etc., temos de sofrer o impacto da presença do ser e da nossa presença no ser. Sem essa experiência inicial nenhuma outra experiência seria possível.

A experiência da presença do ser é indiferenciada, isto é, não se pode nem dizer que é interna nem externa, porque essa seria uma distinção posterior, feita na própria "massa do ser", por assim dizer, do mesmo modo como as divisões entre subjetivo e objetivo, anterior ou posterior, etc. Todas essas distinções só são possíveis "sobre" a presença do ser, ou melhor, *porque há* a presença do ser.

> Qualquer um pode testar a veracidade disso experimentando por si mesmo a absoluta impossibilidade de conceber um puro nada.

Por definição, no puro nada você mesmo não poderia existir, mas nós não podemos nos conceber como inexistentes. No fundo, esse é o segredo do *cogito* cartesiano: não é que "eu penso, logo existo", mas sim que pensando, não posso me conceber como inexistente.

> "Algo há", como disse Mario Ferreira dos Santos; o princípio supremo incontrovertido de todo o conhecimento. Isso resolve o problema? Resolve em tese e metafisicamente. O ser indiviso que nos abrange se impõe por si mesmo como um axioma mudo contra o qual todo discurso seria vão. Não obstante, um fundo de

> dúvida permanece. Como condição da possibilidade de consciência, a unidade do ser não pode ser ao mesmo tempo um dado da própria consciência. Ela fica, por assim dizer, no fundo da consciência, sem poder apresentar-se propriamente diante dela. De outro lado, ela apresenta-se indireta e simbolicamente em cada percepção singular.

Ou seja, cada percepção singular afirma ao mesmo tempo a unidade do real dentro da qual essa percepção acontece, isto é, dentro da qual estão o objeto e o sujeito da percepção. A unidade do real, note-se bem, não é o objeto da percepção, mas sim a condição de possibilidade da percepção, que em si mesma não pode ser percebida.

> Nesse hiato entre o fundamento da possibilidade da consciência e a consciência exercida como ato nesse ou naquele momento do tempo podem-se introduzir todas as dúvidas céticas, que, embora negando-se a si mesmas ao negar a unidade do real, continuam eficazes como negações não dessa unidade em si, mas da consciência que podemos ter dela.

Se, por um lado, não é possível negar a unidade do real, é possível, por outro, negar que você é capaz de conhecê-la. Supondo, por exemplo, que eu fosse cético; eu admitiria a unidade do real, assim como o leitor também a admite, mas, como para mim nós não podemos conhecê-la, ela se tornaria portanto matéria de fé — um pressuposto não provado, por assim dizer.

> Se a unidade do real só é acessível indiretamente, não se pode ter dela uma certeza intuitiva mas somente uma demonstração por absurdo.[7] De experiência que era, a

> presença do ser torna-se uma afirmação lógica, eternamente discutível como todas as afirmações lógicas. Bem sabemos o que há de artificioso, de pos- tiço nessas contestações, mas ainda nos falta o dado incontestável da experiência com o qual possamos aplacar a dúvida cética. No entanto, esse dado existe. Basta fecharmos os olhos e ele se apresenta diante de nós sob a forma de um fluxo de imagens, sons e outras sensações absolutamente inseparáveis entre si. As imagens do sonho e da imaginação não podem falar aos nossos sentidos separadamente, porque esses sentidos estão adormecidos.

Quando você está dormindo e, no sonho, ouve um som e vê uma figura, não é pelos sentidos da audição e da visão, respectivamente, que esses dados chegam até você, porque os dois sentidos estão adormecidos; você não está, na verdade, nem vendo nem ouvindo nada.

> Aí, a unidade de som e imagem, por exemplo, não se apresenta como a ação de um senso comum que unifica os dados dos dois sentidos ao mesmo tempo, mas vem a nós de modo direto e inseparável.

Nessa situação, portanto, não cabe pensar num *sensus communis* que esteja unificando esses dados, porque só se pode unificar o que está separado e ali não há nada separado. Este é o fenômeno da sinestesia, a fusão de dados que provêm de sentidos diversos — a imagem que é ao mesmo tempo som, o som que é imagem etc. Isso acontece no sonho, na imaginação e até quando sonhamos acordados.

> Mais ainda: os dados que na percepção de vigília jamais poderiam aparecer senão separados por enor- mes

> diferenças de tempo e espaço aí se apresentam juntos. No mundo dos sonhos, um velho pode ser ao mesmo tempo criança, os edifícios podem voar como passarinhos, as árvores falam e o futuro está presente junto com o passado. Agora, se aceitarmos como realidade básica o mundo dos sentidos, e, mais ainda, esse mesmo mundo recortado e subdividido pelas ciências, jamais chegamos à unidade do real, e, ao mesmo tempo, quando essa unidade do real se apresenta a nós em sonho, logo a neutralizamos como pura criação da nossa subjetividade isolada.

Ou seja, na vida de vigília, no mundo que nós acreditamos ser real, a unidade do real nunca aparece — no entanto, sa- bemos que sem essa unidade o real não seria real de maneira alguma — e, no mundo dos sonhos, da imaginação, onde temos alguma experiência dessa unidade, dizemos que ela não passa de uma invenção subjetiva da nossa mente. Assim ficamos sem unidade de qualquer maneira: na experiência real não vemos unidade, e onde há unidade não há experiência real.

> Há nessa atitude, dominante na nossa cultura, uma absurdidade patente. Se nós sabemos que a unidade do real é a condição de todo conhecimento e a ponte entre o subjetivo e o objetivo, com que direito reduzimos a puro delírio subjetivo justamente a função que nos dá alguma experiência daquela unidade?

Algum equívoco, portanto, existe nessa equação, porque é através do sonho e da imaginação que podemos vivenciar algo da unidade do real, sem o que nada mais poderia ser conhecido, nem aquilo que nós chamamos de objetivo.

> Notem bem: todos os sentidos, sem exceção, só funcionam de maneira atomística; nenhum deles nos revela o objeto inteiro, e nenhum deles pode continuar em ação, sobre o mesmo objeto, por mais de alguns segundos. O mundo sensível, considerado em si mesmo, não é senão um farelo de impressões soltas, separadas e incomunicáveis umas com as outras. Isso não constitui, de maneira alguma, um mundo. Kant tinha toda razão ao dizer que esse farelo só adquire forma e figura na imaginação. Ele errou, porém, ao considerar que o imaginário é pura criação subjetiva.

Mesmo se considerado criação intersubjetiva, o erro permanece, porque se a nossa subjetividade está separada da realidade do mundo, como quer Montaigne quando diz que não temos acesso ao ser mas só aos fenômenos, como então ela pode ser, ao mesmo tempo, o fator que unifica o todo e torna a realidade desse mundo possível? Tem alguma coisa errada aí.

> Se os sentidos e a ciência baseada na sua matematização só nos dão fragmentos separados, e se por outro lado sabemos que fragmentos separados não podem existir de maneira alguma, e que só a unidade do mundo lhes garante alguma existência efetiva, por que devemos chamar de objetiva a apreensão dessa poeira de inexistências, e de subjetiva a função que capta justamente algo do próprio fundamento da possibilidade de toda e qualquer existência, de todo e qualquer conhecimento? Sem a menor sombra de dúvida, a imaginação é a função que mais nos aproxima da unidade do real[8] — e é portanto nela que está a garantia de todo o conhecimento possível.

Feche os olhos e verá imagens correndo dentro da sua mente o tempo todo. A atividade onírica, por assim dizer, é mais

constante do que a respiração; ela nunca pára. Se prestar um pouco de atenção, você verá que essas imagens fluem como que por baixo das percepções que nos chegam pelos cinco sentidos. Essa função unificante, portanto, não é temporária nem intermitente, mas contínua — e é a sua continuidade que absorve os dados dos sentidos e os articula num mundo.

Ao mesmo tempo, essa continuidade do processo imaginário é a continuidade da nossa própria existência interior. Nem mesmo a recordação consciente que tenho da minha própria história pode me dar a unidade do meu próprio personagem, uma vez que, quando quero contar a minha história, tenho de contá-la como uma série de episódios separados e desconexos. Isto significa que essa corrente onírica que nunca pára é o que me dá a idéia da minha unidade. Mais ainda: nesse fundo onírico se dão alguns fenômenos extraordinários, como aquele que mencionei na última aula do Curso Online de Filosofia — a experiência feita na Universidade de Minnesota com quatro pilhas de baralho. Vale a pena recordá-la.

Na experiência, colocaram lado a lado duas pilhas de baralhos vermelhas e outras duas azuis; o comando era tirar cartas dos baralhos aleatória e repetidamente. Algumas das cartas davam direito a prêmios em dinheiro, e outras a multas, também em dinheiro. Mas as cartas não estavam distribuídas aleatoriamente: nas duas pilhas vermelhas, os prêmios eram altos e as multas eram mais altas ainda, enquanto que nas pilhas azuis os prêmios eram baixos e as multas, mais baixas ainda. Logicamente, então, era mais vantajoso operar apenas as pilhas azuis e não se arriscar nas vermelhas.

Os autores da experiência notaram que para os participantes perceberem essa regra — a de que era melhor se arriscar nas azuis do que nas vermelhas — era preciso, em média, de cinqüenta jogadas. Ou seja, só depois de ter pegado cinqüenta cartas e ter se dado mal várias vezes com as pilhas vermelhas e bem com as azuis é que o participante chegava à conclusão de que valia a pena pegar cartas só das pilhas azuis.

Porém, ao mesmo tempo os condutores da pesquisa tinham colocado eletrodos nas mãos dos participantes, por meio dos quais mediam a quantidade de suor presente — suor que reflete, é claro, o estresse e o nervosismo da pessoa. Os pesquisadores viram então que já a partir da *décima* rodada era possível notar uma quantidade muito maior de suor nas mãos dos participantes sempre que eles se moviam no sentido de pegar uma carta das pilhas vermelhas. Ou seja, a partir da décima rodada já havia em cada participante como que um raciocínio inconsciente em ação, que para se tornar consciente levaria ainda quarenta rodadas. Eles já sabiam algo que não sabiam que sabiam.

Não se trata aí de uma verificação intuitiva ainda; em ambos os casos — isto é, quando o sujeito percebe inconscientemente e quando percebe conscientemente —, o que ocorre é um raciocínio indutivo; a diferença é que, inconscientemente, a indução já chega à sua conclusão na décima jogada, e conscientemente, só na qüinquagésima.

Portanto, o raciocínio já tinha sido feito, de modo muito mais rápido e perfeitamente correto, justamente nesse fundo de imagens que fluem o tempo todo. Isso acontece porque um

raciocínio desse tipo é feito não com símbolos e conceitos criados pela mente, estabilizados e usados como num raciocínio lógico qualquer, mas sim diretamente sobre o material coletado pelos sentidos.

Ao contrário do raciocínio lógico, a imaginação pode operar diretamente com os materiais dos sentidos. Uma de suas funções é precisamente completar raciocínios usando como material não os símbolos acumulados nela própria e que depois são transformados em conceitos e termos, mas os próprios dados dos sentidos *imediatamente*. Esta é a diferença que há entre uma pessoa inteligente e outra burra: a burra confia apenas no segundo tipo de raciocínio, enquanto que a inteligente está mais atenta a esse fluxo profundo. Se você consegue raciocinar imediatamente com dados dos sentidos e não apenas com símbolos; se não há mais em você aquela separação entre a mente e a percepção, entre a mente e os sentidos; se os dados dos sentidos, a presença mesma das coisas, são os elementos lógicos com que a sua imaginação trabalha, então você experimenta a viva conexão entre inte- rior e exterior — desde que você seja atento o suficiente para acompanhar esse fluxo profundo.

É de se notar que entre aquela primeira apreensão que se dá após a décima jogada e a segunda, na qüinquagésima, ocorre um trabalho mental monstruoso: o sujeito tem de recordar várias vezes a mesma coisa, o circuito inteiro que ele percorreu, dar nomes às coisas, criar conceitos, para daí então chegar à conclusão de que vale mais a pena operar com as cartas das pilhas azuis! Enquanto que, no primeiro caso, não houve praticamente trabalho algum, porque ali ele não está lidando

com o material da mente; a mente está usando não sinais ou signos depositados nela, mas os próprios objetos presentes; o sujeito está, por assim dizer, pensando com a mão. Isto é sem dúvida muito mais inteligente do que pensar com esquemas artificiais de palavras que só representam a realidade de modo indireto.

Esse tipo de conhecimento, de apreensão da realidade, só é possível nesse fundo onde os sentidos se misturam com as imagens internas de maneira inextricável. Quando você está vendo a mão, o baralho, a carta e todos os elementos que compõem aquela realidade, você não está pensando neles ou tentando captar a conexão lógica entre vários elementos pensados, mas sim identificando a conexão lógica tal como ela se apresenta na própria realidade.

Fica esclarecido assim por que esse fluxo de imagens — onde é praticamente impossível separar o que é sensação, o que é memória e o que é imaginação — está continuamente recebendo novos elementos, processando, atuando sobre eles, como que dando *feedback* da realidade e compondo todo esse mundo que hoje se chama de "comunicação não-verbal". Se essa função sumisse da mente humana, o raciocínio seria impossível, porque ele não passa de uma elaboração de segundo grau feita em cima do material coletado pelos sentidos.

À medida que vamos transformando esse material em esquemas — primeiro em esquema fático, depois em esquema eidético, que é a repetição esquemática da mesma coisa (um pré-conceito por assim dizer), e por fim, em conceito da palavra —, vamos nos afastando da experiência imediata e restando com a

impressão de que só existem duas coisas: de um lado, a unidade do raciocínio feito, e, do outro, uma reunião caótica de dados soltos da experiência que só o pensamento unificou. Mas não é isso que acontece; o fluxo interior de sensações e imagens já está unificando tudo porque ele está próximo da experiência sensível — ele está captando a unidade que já está dada no próprio processo sensível.

Voltando ao experimento, a relação proporcional que existe entre as quatro pilhas de cartas não é um produto da mente; ela está nas cartas. Podemos percebê-la na mente, criar representações e símbolos das cartas e montar todo o raciocínio indutivo, ou então podemos percebê-la já diretamente nas cartas, exatamente como o suor das mãos a percebe antes de darmos conta disso.

Por outro lado, esse mundo de imagens, que já não podemos dizer que é interior (pois é exatamente um contato próximo entre o interior e o exterior), não tem como se expressar a não ser de duas maneiras: ou na linguagem do raciocínio, após ter passado por todas essas conversões que o afastam da experiência imediata — ou seja, você fica com a certeza do raciocínio, mas não sabe como conectar esse raciocínio com a realidade exterior[9] —, ou mediante símbolos que evoquem imaginativamente a mesma experiência na mente das pessoas — e daí vem toda poesia, todo mito, narrativa etc.

Não se pode dizer que ler uma poesia, ver um filme, assistir a uma peça de teatro, ouvir uma música etc. são atividades do nosso interior, porque elas vêm de fora — a peça de teatro está acontecendo efetivamente na sua frente, a música está

realmente emitindo sons no espaço, e mesmo no caso de um poema, a métrica, os sons, estão todos ali concretamente gravados no papel. Tudo isso chega até nós do mundo exterior. Enquanto realizamos essas atividades, vivemos de novo aquela mesma experiência de conexão entre interior e exterior e de participação da nossa psique na unidade do real — o que significa que, se a unidade do real é a única garantia de todo conhecimento possível, como já vimos, *é somente no âmbito dessa experiência imaginária e da sua expressão em símbolos que nós podemos ter a garantia da unidade do real e, portanto, da validade de nossos conhecimentos*.

É justamente por isso que ter para si um universo simbólico adequado à unidade do real, coerente com ela e que nunca se fecha na sua subjetividade,[10] é o fundamento de todo o realismo, isto é, da realidade do conhecimento, inclusive do conhecimento científico. Dito de outro modo, se não temos um universo de referências imaginativas (isto é, um "imaginá- rio", um tecido de analogias, símbolos e imagens) adequado, estamos fora da realidade. Por isso é que civilizações inteiras não desenvolveram um conhecimento científico no mesmo sentido em que nós desenvolvemos: porque não tiveram uma estrutura de ritos, símbolos, mitos etc., os quais são a garantia e o fundamento da validade do nosso conhecimento.

Acreditar no mito certo, portanto, é mais importante do que acreditar na teoria científica certa. A teoria científica não é senão uma versão reduzida, remota, e muito indireta da verdade que já está dada no mito.[11] Se o mito se compõe de coisas que aconteceram efetivamente na realidade e se é capaz de nos

fornecer, pela riqueza de seu simbolismo, elementos suficientes para unificar a imagem do mundo e para nos permitir agir adequadamente no mundo, ele é mais verdadeiro do que qualquer teoria científica. Por esse motivo, rezar "Creio em Deus, Pai todo-poderoso, Criador do Céu e da Terra..." crendo verdadeiramente nisso é uma atitude muito mais realista e condizente com a verdade das coisas do que acreditar em qualquer teoria científica. Toda teoria científica estará sempre baseada em alguma mitologia, e portanto, se essa mitologia rompe com a unidade do mundo, ela falsifica a teoria que dela depende.

Vou dar um exemplo. Até hoje ninguém elaborou a teoria unificada da física. Ora, mas em que sentido uma ciência que não consegue sequer unificar-se a si mesma pode ser dita verdadeira? É verdadeira quanto a fragmentos que ela mesma recortou e escolheu, mas não em face da realidade do mundo. Se uma ciência se encaixa dentro de uma representação mítica verdadeira, ela passa a ser verdadeira; se não, é falsa. Quando, porém, surge a chamada ciência moderna no século xvi, a primeira coisa que ela faz é destruir a unidade do mundo simbólico do qual ela mesma se originou.

Sobre isso, vale a pena comentar alguns parágrafos do interessantíssimo *Descartes: la fable du monde*,[12] de Jean-Pierre Cavaillé:

> A noção de mundo implícita na cultura científica do começo do século XVII revela-se indissociável de uma metáfora: a metáfora do teatro.

Cavaillé examina justamente o edifício onde o teatro se encontrava com a ciência nascente: o anfiteatro de anatomia.

Para as aulas de anatomia, os estudantes tinham de ir a um teatro, e é analisando a estrutura desse teatro que Cavaillé revelará qual representação mítica do mundo estava implícita naquela atividade. Prossegue ele:

> Para a tradição [Antiguidade e Idade Média],[13] a vida é concebida como um paradigma de todo o ser: *vivere viventibus est esse* [para o vivente, o viver é ser], diz a tradução latina de Aristóteles. E Alberto Magno comenta: *Ex quo posuit vitam, superfuum fuit addere esse* [postulada a vida, supérfluo é adicionar o ser]. Para a teologia escolástica, Deus, no ato criador, confere ao mesmo tempo a vida e o ser. Porém, eis que com o advento da anatomia o cadáver se torna o paradigma do vivente.

O corpo humano é estudado sobretudo em cadáveres: a decomposição das várias partes, a medida de cada pedaço separado... Tudo isso será depois juntado para se compor uma fisiologia, mas haverá sempre um hiato entre anatomia e fisiologia; não é possível, a partir de uma, explicar a outra. A anatomia nos dá as partes, mas não é possível explicar a fisiologia apenas juntando-as, porque a anatomia do morto é a mesma do vivo. Daí surge uma série de teorias tentando colar os dois pedaços, como a do "fluxo vital", por exemplo; mas o fato é que houve uma separação. Quem estuda o funcionamento do ser vivo a partir da estrutura do morto sempre se vê obrigado, em determinado ponto, a dar um salto epistemológico, porque não há continuidade entre uma coisa e outra.

> O ente já não é mais na medida em que é vivente. A partir do momento em que a vida é compreendida a partir do cadáver, o vivente, pelo exame do seu modelo mortuário, é confrontado com o seu próprio não-ser.

O ser vivente que busca estudar a si mesmo a partir da imagem do seu não-ser, isto é, do morto que está diante dele, está na verdade estudando o ser com base no não-ser.

> Quando a vida cessa de circular, o mundo e o ho- mem entram em decomposição, despedaçamento, fragmentação, corrupção, evanescência de toda a realidade, porque se desfaz a unidade vital do cosmos. O teatro, mundo das sombras, e em sua apoteose barroca, mundo do ilusório, do não-real, é o lugar por excelência onde se desenrola essa crise da ontologia [ou seja, perda e divisão na unidade do ser].

Cavaillé então recorda-se de um quadro pintado por Jan Baptist Weenix, pintor holandês que, em 1647, pintou um retrato de René Descartes segurando um livro no qual se lê as palavras *mundus est fabula* , "o mundo é uma fábula". E prossegue o autor:

> É difícil encontrar no século XVII um autor que não explore o motivo da fábula ou do teatro do mundo.

Ora, a obra científica por excelência de Descartes, na qual ele explica — depois de ter exposto os seus preceitos meto- dológicos, feito as suas considerações filosóficas etc. — como funciona o mundo mesmo, considerado na sua materialidade, chama-se *Tratado do mundo*,[14] que é escrito em forma de fábula, ou seja, é uma obra de ficção. O mundo onde estão as realidades extensas (tomando por pressuposto a divisão cartesiana entre *res extensa* e *res cogitans*, isto é, a "coisa extensa", material, e a "coisa pensante") não pode ser o verdadeiro mundo, porque quem mede a coisa extensa é a coisa pensante; logo, a coisa extensa passa a estar em função da coisa pensante, e o mundo automaticamente se transforma em fábula.

> A metáfora do teatro do mundo na época barroca assume desde logo um sentido ao mesmo tempo cosmológico e moral. A idéia-força, segundo a qual o mundo é um teatro, revela-se estreitamente ligada a uma concepção artificialista da natureza. Estudar a natureza consiste, agora, em descobrir por quais meca- nismos dissimulados aos espectadores se produziram os fenômenos que formam os cenários cambiantes e variados do mundo.

Comentei isso brevemente em meu livro *O Jardim das Aflições*, onde reproduzo aquela figura renascentista na qual um indivíduo como que fura o véu das aparências sensíveis, atravessando o mundo das árvores, passarinhos, montanhas, nuvens etc., e por trás disso vê uma série de engrenagens. Ou seja, como se as engrenagens, como se a máquina é que fosse a verdadeira realidade, o mundo sensível não passando de uma fábula por trás da qual há uma mecânica que, essa sim, é a verdadeira realidade. Isto é evidentemente paradoxal, uma vez que as leis da mecânica é que são obtidas através de mensurações feitas pela nossa mente; só que nessa concepção mecanicista, esse mundo de mensurações, embora tenha sido inventado pelo homem, passa a ser a verdadeira realidade, e tudo aquilo que ele encontra no mundo real passa a ser fábula. O resultado, então, só pode ser este: “Tudo é fábula, menos eu! Eu sou real, mas o resto é história da carochinha”.

> A exemplo das relações sociais suspeitas de histrio- nismo generalizado,[15] as aparências do mundo físico são percebidas como máscaras.

... por trás das quais existiria a mecânica e verdadeira realidade — uma concepção artificial e totalmente mortuária, segundo a qual aquilo que não tem vida é o que constitui o reino do verdadeiro. A coisa é macabra mesmo.

> Natureza e sociedade parecem obedecer fundamentalmente a uma mesma estrutura: a da teatralidade. A ciência parece então indissociável de uma moral. Em última instância buscam-se nos bastidores do mundo as regras de encenação capazes de assegurar aos atores um bom desempenho, com toda a ambi- güidade moral que esse imperativo de ter sucesso na ordem do parecer não deixa de suscitar.

Nesse sentido, a moral consistiria apenas em captar as regras que estão no fundo da realidade para produzir a im- pressão devida. Assim, o mundo da hipocrisia social encontra correspondência numa espécie de hipocrisia da natureza.

Relacione-se isto com o que eu disse em outra ocasião sobre o Absolutismo e que reproduzo aqui: quando, para neutralizar as guerras de religião, surge o Estado Moderno, faz-se dele uma dimensão separada das questões morais e religiosas. Cria-se assim um abismo entre o mundo da convicção íntima e o da ação social permitida; isto é, o sujeito pode ter lá as suas crenças para consigo mesmo, mas sempre que for agir como cidadão ou súdito, é obrigado a fazê-lo de acordo apenas com as normas do Estado. Pois bem, isto tudo aconteceu na mesma época que Cavaillé está analisando. Foi aí que se romperam a unidade da natureza, a unidade da consciência do eu e os princípios da moralidade, que passou a ser, esta última, mero fingimento. É também quando surgem as falsas autobiografias, como a do

próprio René Descartes, a de Michel de Montaigne e, mais tarde (dois séculos depois), a de Rousseau, que agrava bastante a coisa.

Mas voltando ao livro, prossegue Cavaillé, analisando uma gravura que reproduz o anfiteatro da cidade de Leiden:

> A sessão de anatomia desenrola-se numa arquitetura teatral circular inspirada no modelo vitruviano [de Vitruvius, o grande arquiteto]. Essa associação da ciência e do teatro, na aurora da modernidade, é carregada de significação. A anatomia tem valor de modelo para a ciência experimental nascente assim como o teatro tem, ao mesmo tempo, para as artes do visível. A aula de anatomia é aquele espetáculo científico no qual a máquina do corpo é pacientemente desmontada peça por peça. Nas gravuras do anfiteatro de Leiden, o espectador é atingido em primeiro lugar por aqueles esqueletos de homens e de animais.

Há uma mesa no centro, onde se opera a dissecção do cadáver, em volta da qual fica a platéia e, em cima, a galeria de esqueletos de homens e animais, cada um com uma bandeirinha que lembra o tema da precariedade da vida: *Vita brevis*, "a vida é breve"; *Pulvis et umbra sumus*, "somos pó e sombra".

> Estamos realmente na presença de um teatro da vaidade, um teatro da morte. É bem a ciência moderna que aí se afirma. O esqueleto, e mais genericamente o cadáver, permanecem ainda um símbolo; mas ele é já, antes de tudo, um objeto de estudo, de análise e classificação. A ciência não objetiva assim o corpo humano senão fazendo abstração do seu estatuto simbólico.

... que é o mesmo que dizer: a ciência destrói o sentido simbólico do corpo humano na medida em que o reduz a um

aglomerado de pedaços que se colam uns aos outros mecanicamente. E depois, para tentar recuperar essa unidade — que só pode ser captada pela experiência do fluxo interior e da percepção real —, terá de inventar teorias como "fluxo vital", "energia vital", "vitalismo" etc.

> O homem da Renascença [um período um pouco antes] pensava-se como microcosmo. O microcosmo era o corpo animado que participava da grande alma do mundo.

Nós só participamos da grande alma do mundo por meio desse fluxo permanente de sensações e imaginações que está no fundo de nós e sem o qual o pensamento é nada.

> A anatomia, no desenvolvimento que ela sofre no século XVI, deve ser interpretada desde logo como uma operação de desmantelamento sistemático e metódico do microcosmo, do qual ela corta os liames vitais que o ligavam ao macrocosmo [...].

O que sobrou no mundo de Descartes? De um lado, a coexistência dos dados dos sentidos externos (e, mesmo assim, só a sua parte matematizável), e, do outro, o raciocínio lógico; a imaginação foi excluída. Mas a imaginação é justamente o que garante a unidade entre esses dois "pedaços"; sem ela, acaba o mundo das analogias, dos símbolos, do mito etc., e conseqüentemente a unidade. *Isto, por sua vez, é um novo mito*, mas um mito falso.

> [...] e recorta, desmonta, como se desmonta um artefato, uma máquina. A anatomia, de certo modo, realiza o assassinato simbólico do microcosmo. Nasce, então, esta terrível suspeita: que homem talvez esteja inteiro lá, na carne muda do cadáver.

Era a impressão mesma que tinha Descartes, a de que, na realidade, nós somos apenas máquinas. Ele conta que às vezes olhava pela janela, via as pessoas andando na rua e concluía: “Não é possível saber se as pessoas têm dentro uma alma ou se são apenasartefatos queestãoandando”. Umaexperiênciaclaramente esquizofrênica — o que não é mera força de expressão: o médico psiquiatra francês Gabriel Deshaies, em seu livro *Psychopathologie générale*, nota que faz parte dos estados patológicos da esquizo- frenia um processo inicial que ele chama de “desimaginação”, isto é, o desmantelamento da unidade simbólica da experiência interior. O sujeito esquizofrênico sai desse processo sem saber se ele é ele e se você é você, porque do interior de si mesmo só o que lhe sobraram foram pedaços soltos e desconexos. E é a esta loucura que chamam de ciência moderna.

> A coleção, que no anfiteatro de Leiden serve de quadro às secções de dissecção, é uma anatomia da natureza inteira. Ela isola, descontextualiza aquilo que no grande discurso analógico do mundo [da cultura simbólica, mitológica anterior], no grande livro do mundo estava unido num só corpo. Borel, após ter nomeado o seu museu um microcosmo, chama-o de maneira reveladora de “cemitério”, que contém cadáveres que são ressuscitados pelo que ele chama de “necromancia lícita do colecionismo”.

Ele sabe que isso é uma operação de necromancia, mas os cadáveres não são na verdade ressuscitados; estavam mortos!

> Os objetos da coleção são outras tantas parcelas, frag-mentos, relíquias de um universo explodido, desfeito. O colecionismo é para o macrocosmo o que a anatomia é

> para o microcosmo.[16] O professor de anatomia e o colecionador, que em Leiden acontece serem o mesmo [refere-se a Borel], se entregam à mesma autópsia de um mundo defunto, morto e putrefeito, como escreverá John Donne em *An Anatomy of the World*.

É possível entender agora por que a percepção de coisas tão óbvias como essa função cognitiva imediata da imaginação, que nos liga com a experiência do mundo real e nos mostra as suas conexões — conexões que brotam diretamente da experiência, como no caso do experimento das cartas, e não como efeito de pensamentos nossos —, se tornou tão difícil para nós. O problema começou na inauguração da Modernidade; já são quatro séculos de fragmentação e dilaceração.[17]

Na própria tentativa, absurda e inviável, de reconstruir a realidade do mundo a partir da dicotomia cartesiana residem todas as dificuldades que temos hoje de entender que existe, por baixo da nossa aparente inteligência — da inteligência verbal que se apóia nos raciocínios —, uma outra, mais profunda, que está operando o tempo todo, que é muito mais certeira e que é a fonte do verdadeiro conhecimento. É nela que devemos nos apoiar, e não no "consenso científico", que nada mais é do que a concordância entre vários raciocínios feitos por várias pessoas ao mesmo tempo, e que só pode incidir sobre um pedacinho da realidade, sem jamais ser capaz de nos dar a unidade do real — cuja validade, aliás, continua dependendo do mesmo princípio da unidade do real de que este mesmo método se afasta infinitamente.[18]

1. O texto que se segue é em essência a transcrição de um vídeo publicado pelo autor ao 1º de agosto de 2009, que a princípio fora disponibilizada apenas aos alunos do Seminário de Filosofia e é agora reproduzida aqui em versão revisada e editada por Thomaz Perroni. Manteve-se na medida do possível a oralidade da exposição e adotou-se a grafia pré-Acordo Ortográfico de 1990 em respeito à conhecida posição do autor quanto ao assunto — NE.↩

2. Hoje, 2024, dois anos depois da morte do professor, sabe-se que o manuscrito, em sua forma integral, nunca foi ao prelo, e que alguns capítulos dessa extensa pesquisa foram sendo editados e lançados à parte pela Vide Editorial, com o aval do autor, evidentemente (são os livros *Maquiavel, ou a confusão demoníaca*, *Visões de Descartes*, e um estudo sobre Kant ainda em preparação) — NE.↩

3. Isto é, o eu que se isola tem consciência da sua existência e da sua unidade, pelo menos naquele momento.↩

4. Não só não pode provar — apesar de continuar dependendo dela — como o próprio método científico a afasta ainda mais da percepção dessa unidade.↩

5. Ou seja, como o homem é uma unidade corporal, ele capta as coisas como unidades corporais.↩

6. Este é um dos argumentos de Moore: a negação da unidade do mundo leva necessariamente a contradições lógicas.↩

7. Isto é, conclui-se que ela existe porque, se não existisse, só poderíamos chegar a conclusões absurdas.↩

8. Ou mesmo a única. Isto é: se existe uma pista para a unidade do real, ela está na imaginação.↩

9. Tal como René Descartes, que, após provar a existência do próprio eu, já não sabe encontrar a ponte entre esse eu e o mundo exterior.↩

10. Não se isola na própria subjetividade *a não ser por alguns momentos*, é claro, para uma auto-reflexão, por exemplo; mas mesmo nesses momentos guarda-se a noção de que se está vivenciando uma experiência de participação.↩

11. "Mito" aqui não no sentido de coisa inventada ou artificiosa, mas de estrutura narrativa simbólica de uma realidade integral, tal como Northrop Frye entende a palavra.↩

12. *Descartes: a fábula do mundo*. Instituto Piaget, 1996. No entanto, o texto utilizado neste artigo não vem dessa edição brasileira, mas sim da tradução do próprio Olavo de Carvalho, feita para fins exclusivos de uso em sala de aula e que aqui reproduzimos com a devida autorização — NE.↩

13. Tudo que vier entre colchetes no meio dessas citações do texto de Cavaillé são notas de Olavo de Carvalho à sua tradução do original — NE.↩

14. No original, *Traité du monde et de la lumière*, às vezes traduzido como "O mundo, ou: Tratado da luz" — NE.↩

15. Isto é, as relações sociais que são um mundo de fingimento, pose, afetação etc.↩

16. Isto é, coleciona-se uma série de peças separadas, mortas, sem conexão no conjunto.↩

17. O que não tem nada a ver com o especialismo da ciência; não é disso que está sendo tratado aqui.↩

18. Essa etapa da história cultural do Ocidente é fundamental para o surgimento da mentalidade revolucionária. A mentalidade revolucionária é essencialmente inversão e mentira; sem estes expedientes, ela não teria sido possível. Quando digo que a mentalidade revolucionária se forma a partir de vários elementos que por si mesmos não têm uma fonte revolucionária, é disso que estou falando. Ou seja, essas pessoas não estavam preparando conscientemente a revolução; elas não tinham a menor idéia disso, mas estavam criando as condições intelectuais sem as quais a mentalidade revolucionária não poderia surgir. Essa situação que está sendo descrita por Jean-Pierre Cavaillé foi criada por um movimento revolucionário, que é o advento do Estado Moderno e do Absolutismo.↩

Da contemplação amorosa[1]

Et voici que l'amour nous confond
à l'objet même de ces mots,
Et mots pour nous ils ne sont plus,
n'étant plus signes ni parures,
Mais la chose même qu'ils figurent
et la chose même qu'ils paraient.
— Saint-John Perse, *Amers*, Mer de Baal, 4

1. DA CONTEMPLAÇÃO AMOROSA

A mais remota inspiração intelectual de meu trabalho sobre Aristóteles[2] vem talvez de minha reação a algumas leituras, entre as quais a da *Defense of Poetry* de Shelley, a da *Introduction à la Métaphysique* de Bergson, a do *Nouvel Esprit Scientifique* de Bachelard e a da *Estetica come Scienza dell'Es- pressione e Linguistica Generale* de Benedetto Croce — tudo isto mais de vinte anos atrás. Esses autores, por diferentes que fossem entre si, tinham em comum a crença num dualismo insuperável que cindiria a inteligência humana em funções opostas e estanques.

Por uma inclinação pessoal, pertenço à raça daqueles que buscam em tudo a unidade e a conciliação. Considero Aristóteles, Sto. Tomás, Leibniz e Schelling os mais eminentes representantes dessa raça na cultura do Ocidente. No Oriente, Shânkara e Ibn 'Arabi.

É verdade que a existência humana sobre a Terra é luta, divisão, precariedade, carência, incompletude. Mas fazer da mutilação um princípio metafísico absoluto, ou mesmo uma característica estrutural e imutável da essência humana sempre me pareceu um abuso, uma projeção universalizante de experiências contingentes, ou, pelo menos, é fazer do estado humano médio a régua máxima da perfeição concebível. É a covardia, é a depressão que leva um homem a culpar o universal, fundando sua derrota num princípio metafísico que é apenas a ampliação paranóica da sua própria divisão interior. Quem cede a essa tentação torna-se em breve incapaz de conceber a idéia mesma de universalidade, que casa inseparavelmente a unidade e a infinitude. O universal está, por definição, acima de todas as culpas, porque está acima de todas as divisões.

De outro lado, o esforço de justificar o universal tomou com freqüência o sentido de um racionalismo, buscando demonstrar a racionalidade do real tomado como um todo. Ora, racionalidade, se bem compreendida, não é outra coisa senão proporcionalidade e harmonia (*ratio* = *proportio*); e um todo não pode ser dito harmônico e proporcional senão de uma destas duas maneiras: ou em relação a um outro todo, ou na conformação de suas partes constituintes. O universal caía fora da possibilidade de ser captado por uma ou outra dessas categorias, na medida em que, por um lado, era único e sem segundo, e, de outro lado, sua unidade transcendia a de uma mera relação entre partes. Deste modo, atribuir ao universal quer a racionalidade, quer a irracionalidade, me parecia um abuso tão grande quanto o de negar o universal mediante um dualismo irrecorrível.

Desde muito cedo, portanto, se desenvolveu em mim a convicção de que a unidade do universal é metafisicamente necessária e de que, por outro lado, ela não cabe nos nossos conceitos correntes de razão e irrazão.

A contínua meditação do problema tomou logo em mim a seguinte forma: o universal, que se impõe como evidência, não pode no entanto ser conceituado. Invertia-se assim a fórmula de Kant, segundo o qual as realidades metafísicas só podem ser *pensadas*, mas não *conhecidas*: o universal pode ser *conhecido*, mas não pode ser *pensado*. (Por esta e outras razões, Kant sempre me pareceu apenas um genial trapalhão).

Aqueles a quem essa conclusão pareça heterodoxa e paradoxal esquecem que poder ser conhecido sem poder ser pensado é a característica mais primária e evidente de todas as coisas *reais*, a começar por nós mesmos. Conheço-me a mim mesmo por direta evidência que me faz autor de meus atos, sujeito de meus estados interiores, objeto das ações alheias etc. Sempre que me apreendo intuitivamente, me apreendo como unidade. Mesmo para sentir-me dividido tenho de me apreender como unidade, caso contrário me identificaria com um dos lados e esqueceria o outro, não sentindo a divisão — é o caso das personalidades múltiplas. Conheço-me, portanto, como unidade; no entanto, toda tentativa de *me pensar* como tal, de produzir um conceito, uma noção ou um símbolo que me abarque e me apresente a mim mesmo como unida- de fracassa rotundamente: produzo aspectos, perfis, sinais, e isto é tudo. Na melhor das hipóteses, crio um símbolo que, sem me abarcar efetivamente, indica intencionalmente a minha unidade, como por exemplo, a sucessão de episódios de uma narrativa indica

intencionalmente a unidade de um personagem, sem realizá-la de fato. *Conheço-me* como todo, *penso-me* por partes.

Mas, nessa distinção, "pensar" não designa só o raciocínio discursivo, mas todas as demais funções cognitivas: a imaginação, a memória, o sentimento. Nenhuma delas pode abarcar aquele todo que, não obstante, conheço perfeitamente bem e que sou eu mesmo.

Do mesmo modo, conheço perfeitamente bem minha mãe, a mulher a quem amo, os filhos que gerei, os meus amigos. Conheço-os e reconheço-os imediatamente como totalida- des insubstituíveis sempre que se apresentam. A passagem do tempo, as mudanças de aparência, a queda dos cabelos, o emagrecimento, a doença, a velhice, em nada afetam esse reconhecimento: cada um desses seres é sempre o mesmo e não será jamais um outro. No entanto, se procuro *pensá-los* como conceitos, imaginá-los, recordá-los ou senti-los, já não tenho diante de mim senão um sinal ou símbolo, uma fatia ou fragmento que só pode significar o todo na medida em que de antemão eu conheça esse todo e tenha portanto a aptidão de *reconhecê-lo por um indício*. Cada ser humano pode ser conhe- cido como um todo, mas só pode ser pensado — imaginado, recordado, sentido —, por partes sucessivas, cuja soma jamais o completa.

O universal, nesse sentido, não é mais nem menos misterioso do que a substância singular a que chamamos "pessoa humana": cognoscível como todo, impensável exceto em partes e signos.

Ora, pensar ou imaginar, ou recordar, ou sentir é produzir em nós, voluntária ou involuntariamente, um signo, uma "figura" para representar algo que ela indica e que a trans- cende.[3] O pensar — sempre no sentido abrangente do termo —, é necessariamente precário e subentende uma faculdade cognitiva superior, capaz de reconhecer no todo o objeto que ele indica por partes. Qual a natureza dessa faculdade superior?

O objeto que não pode ser pensado, que transcende a representação subjetiva e jamais nela se esgota é algo que, radicalmente, não depende de nós, não está à nossa mercê, não é invenção nossa e só pode portanto ser aceito, recebido.

Aceitá-lo, recebê-lo, é respeitar sua integridade, nada projetar nele, nada acrescentar nem tirar. Implica, portanto, nada menos que o seguinte: *desejar que ele seja o que é, não desejar que seja outra coisa*. Esta plena aceitação respeitosa, porém, não pode ser somente passiva, sob pena de deixar amortecer o interesse que temos no objeto e, portanto, de fazê-lo desaparecer do nosso círculo de consciência. Tem de ser, ao contrário, uma *aceitação desejosa*: ela é um desejo ativo de que o objeto seja o que é, permaneça o que é, exista de *per si* e persista existindo. Ela não se constitui portanto somente de respeito (de *re-spicere* = olhar e voltar a olhar). Ela é, plenamente, *contemplação amorosa*.

O objeto se oferece a mim como todo no instante e na medida em que o aceito como objeto de contemplação amorosa e, expelindo de mim toda tentativa de pensá-lo, de abarcá-lo conceptualmente, imaginativamente ou sentimentalmente, deixo e quero que ele exista por si diante de mim, eternamente transcendente à minha subjetividade, eternamente indepen-

dente de tudo quanto eu faça ou pense ou sinta. A contemplação é o esplendor do objeto ante o olhar da humildade que o deseja como tal e que se recusa a alterá-lo no que quer que seja.

Aqui, porém, entra a objeção kantiana segundo a qual só conhecemos os objetos como objetos de nossa representação, e não em si mesmos. Esta objeção sempre me pareceu tautológica, pois resulta em dizer que só ouvimos o que nosso ouvido ouve, só vemos o que nossos olhos vêem etc. Mas é preciso passar por ela. Todo objeto é, de fato, objeto de representação mesmo os sentidos só nos dão esquemas representativos, não objetos *em si*. Porém, aí é que está: uma vez chegado ao nosso conhecimento um objeto — por intermédio da nossa representação —, temos duas alternativas: ou *pensá-lo*, isto é, fazer dele um signo ou conceito que entrará no rio dos nossos pensamentos para aí ser comparado, transformado, refutado etc., ou, ao contrário, esperar para conhecê-lo mais e mais, isto é, esperar e desejar que *ele* nos entregue mais e mais de si mesmo. Qualquer de nossas faculdades representativas pode, a cada instante, submeter-se à sua própria mecânica interna ou ao objeto que se lhe oferece, pode recuar para contemplar-se a si mesma ou continuar a fitar o objeto. À primeira alternativa denomino *reflexão* (subentendendo que há também uma reflexão imaginativa, sentimental etc.). À segunda denomino *contemplação*. Quando persistimos na atitude contemplativa, a faculdade, o canal representativo se torna cada vez mais dócil, mais transparente, até que, chegado um determinado limite, *se manifesta com perfeita clareza a diferença entre o que é projeção e o que é pura recepção*: mesmo admitindo-se que não atinjo, como diz Kant, o objeto *em si mesmo*, — coisa que de fato não admito,

mas que não cabe discutir aqui[4] —, capto ao menos a distinção entre o que ele me dá *por* si mesmo e o que eu, de minha parte, projeto nele. Trata-se evidentemente de um exercício de autoconsciência, onde, na medida mesma em que conscientizo minha própria ação projetiva, consigo distinguir o projetado e o recebido, e atino, enfim, com o objeto *como tal*, e já não como simples representação — e muito menos projeção minha. O erro de Kant foi o de confundir a percep- ção vulgar, que é ferozmente projetiva, com a contemplação amorosa, autoconsciente, que termina pelo reconhecimento evidente e apodíctico, da objetividade como tal. A diferença decisiva é a que existe em projetar um desejo subjetivo, alheio ao conteúdo oferecido pelo objeto, ou projetar amorosamente o desejo do objeto como tal.

A contemplação amorosa é, portanto, passiva em relação ao objeto, ativa e crítica em relação ao sujeito. É dominar-se para não interferir, para não macular o objeto. Há evidente- mente algum parentesco entre o que denomino contemplação amorosa e a redução fenomenológica husserliana, a diferença aparecerá com plena clareza mais adiante.

A contemplação amorosa sempre parte de um objeto da representação — ou mesmo de um objeto de pensamento —, para chegar ao ponto em que o objeto fala por si, transcendendo o canal representativo — ou conceptual — que não funcionou senão como o comutador que aciona um mecanismo que em seguida escapa ao seu controle.

Ora, a única diferença que existe, nesse sentido, entre as substâncias corporais e o universal é a do canal pelo qual tomamos notícia inicial da sua presença: os sentidos, no

primeiro caso, o pensamento abstrato, no segundo. Os sentidos nos dão, por exemplo, notícia de uma presença humana (a qual em seguida podemos pensar ou contemplar). O pensamento não "capta" o universal, mas nos dá notícia dele através da contradição lógica a que chegamos na tentativa de negá-lo. Esta contradição, que reflete a necessidade metafísica do universal, pode, em seguida, ser simplesmente pensada ou então contemplada. Neste último caso, a necessidade do universal passa a ser aceita, desejada, amada, até que se nos apresente como algo que nos abarca, nos modela, nos estatui e nos conserva na existência e no próprio ato de meditá-la. Não existe hiato, neste sentido, entre o conhecimento filosófico de Deus, a experiência mística de Deus e o puro e simples amor a Deus, mas a perfeita continuidade de uma intensificação contemplativa. O Deus dos filósofos, se fosse apenas dos filósofos, não seria Deus, mas apenas o conceito de Deus, captado e logo em seguida imediatamente pensado, isto é, mutilado, esquecido e negado. O Deus dos filósofos ou é ob- jeto de contemplação amorosa — aceitação, fé, desejo — e é portanto o mesmo Deus de todo o mundo, ou então é apenas um Deus pensado, um simulacro de Deus, e portanto não é o Deus dos filósofos, mas apenas o Diabo puro e simples. Eis o que Sto. Tomás percebeu com perfeita clareza e o que Pascal não quis perceber, movido pela soberba dos humildes e por aquela trágica divisão interior do pensador matemático que, tendo abusado da razão, busca um refúgio no sentimento, sem perceber que transita apenas entre o mental e o mental e que o verdadeiro objeto de sua busca está para além dessa vulgar disputa entre faculdades humanas.[5]

2. CONHECIMENTO E REALIDADE

Foi por meio dessas considerações que cheguei à conclusão da total inanidade das disputas em torno da pergunta: o pensamento capta ou não a realidade? O pensamento jamais capta realidade nenhuma, nem é essa a sua função. O pensamento *refere-se* à realidade de uma maneira exclusivamente intencional, mediante signos, cujas combinações não expressam o real, mas o possível. O real *como tal* é conhecido única e exclusivamente pela contemplação amorosa; o pensamento — sempre em sentido lato —, conhece-o somente enquanto objeto de significação intencional. Mas o real que nos chega, e que pode ser conhecido pela contemplação amorosa, constitui-se apenas do universal intensivo (não extensivo) e dos seres singulares que, em quantidade finita — e quer isoladamente, quer em grupos, conjuntos, ordens, hierarquias etc. —, ingressam no círculo da nossa experiência. Mesmo supondo-se que estendêssemos a contemplação amorosa a todos eles, e que chegássemos assim a conhecer uma fatia imensa do real, ainda haveria lacunas infindáveis. O conhecimento que temos sobre o universal intensivo e sobre os seres singulares, todo somado, está muito longe de igualar-se ao universal extensivo. Esse hiato é que é preenchido pelo pensamento, ou melhor, pelo mental em geral, o qual inclui imaginação, sentimento etc. Pensar, imaginar etc., é apenas um esforço de saltar ou preencher o hiato entre o mundo conhecido (universal intensivo + seres singulares) e o universal extensivo. O objeto próprio do mental é o *irreal* possível — em todas as gradações da possibilidade, incluindo a

necessidade ou certeza lógica[6] — e não o real. O mental dá-nos a estrutura das relações possíveis dentro da qual podemos conceber aquilo que não conhecemos, mas que preenche o intervalo entre o conhecido e o universal extensivo. O conhecimento que temos desse intervalo é necessariamente potencial; por definição, ele jamais se atualiza por completo. Por que não pode atualizar-se? Porque isto seria substituir o todo universal real por um todo universal mental, que absorveria em si o real, o que é obviamente um contra-senso. Os famosos "limites do conhecimento humano" são apenas, enfim, os limites do mental. A contemplação amorosa, em si, não é nem limitada nem ilimitada, pois, só conhecendo os seres (o universal inclusive) na totalidade singular de cada um, não soma nem diminui.

É necessário distinguir agora radicalmente a contemplação amorosa da redução fenomenológica, após ter reconhecido o seu parentesco. Esta visa a captar "essências", aquela capta a unidade indissolúvel de essência e existência, a que chama- mos *ente singular*. Se captamos a singularidade de um ente, captamos, no mesmo ato, sua essência, mas não como unidade lógica separada, e sim como identidade de uma presença que revela imediatamente o que é.[7] Dito de outro modo, captamos imediatamente gênero, espécie e singularidade num todo indissolúvel: apreender *este lápis* não é apreender *lápis* em geral nem *este objeto* de essência indeterminada, nem é captar um número indeterminado de membros da espécie *lápis*; é captar um determinado membro de uma determinada espécie e é captá-lo como existente aqui e agora. Contemplação amorosa e redução fenomenológica se parecem entre si por serem modos

de conhecimento contemplativos, descritivos e não analíticos. Mas a redução fenomenológica dirige-se à essência como coisa distinta da existência, portanto a um "irreal", ao passo que a contemplação amorosa dirige-se ao real como tal, isto é, à existência de uma essência num ser determinado e presente. A teoria da contemplação amorosa está para a fenomenologia de Husserl assim como o aristotelismo está para o platonismo, *mutatis mutandis*: os "entes" da minha teoria estão para as "essências" de Husserl exatamente como a "substância" aristotélica está para as "Idéias" platônicas. O apelo de Husserl — "Rumo às coisas mesmas!", *Zu den Sachen selbst!* — não pode ser atendido plenamente pela fenomenologia mesma porque ela não visa a coisas reais, e sim a essências separadas. A tentativa posterior de Husserl de reintegrar na sua visão filosófica as coisas reais — pela teoria do *Lebenswelt* — foi tardia e ficou só no programa. É esse programa que, a meu modo, procuro realizar, sendo fiel ao mestre na medida mesma em que me afasto de seu método sem me afastar de seus ideais, de seus valores, de seus conceitos básicos e de seus critérios de aferição. A teoria do *Lebenswelt* é a mais meritória tentativa de reintegrar na filosofia o conhecimento pré-filosófico, como raiz filosoficamente válida (ou validada pela reflexão) do conhecimento filosófico mesmo. Meu esforço é no sentido de dar um passo além, discernindo a metodologia implícita do conhecimento pré-filosófico, à qual chamo con- templação amorosa. Por desconhecê-la, os filósofos — com raras exceções — têm substituído o mundo pensado ao mundo dado, ou, como resumiu o poeta Bruno Tolentino, o "mundo como idéia" ao "mundo como tal".[8] Enquanto continuar nesse rumo, a filosofia não terá como escapar à falsa disputa

entre os que querem abarcar o mundo com o pensamento e os que negam ao pensamento todo alcance exceto o de uma ficção convencional. Os primeiros caem nas decepções periódicas do racionalismo e acabam no ceticismo. Os segundos, não crendo em conhecimento teorético puro, apelam à dialética da ação e, para transformar o mundo, acabam criando uma ideologia totalitária que, tudo explicando, termina num neo-racionalismo absoluto. Esses erros são complementares e giram em círculo, um produzindo o outro.

Mas a teoria da contemplação amorosa requeria, como complemento, uma teoria do discurso, pelas razões seguintes:

Se a contemplação amorosa ou conhecimento pré-filosófico (intensificado ou não pela reflexão filosófica) nos dá o conhecimento da totalidade, isto é, da unidade como tal, o mental nos dá o conhecimento das várias formas de proporcionalidade e harmonia, isto é, das formas indiretas da unidade; formas estas indefinidamente variadas e complexas, tanto quanto o número das espécies e dos entes possíveis.

Neste sentido é que digo que todas as faculdades cognitivas — raciocínio, imaginação, sentimento etc. — são racionais: todas fundam-se em princípios de equivalência, proporciona- lidade e harmonia, que traduzem em modalidade por assim dizer "quantitativa" a identidade e a unidade.

Colocadas as bases metafísicas na teoria da unidade metafísica (que adaptei de Ibn'Arabi); estabelecido o método cognitivo (na minha teoria da contemplação amorosa); estabelecido o fundamento absoluto da objetividade do conhecimento (na teoria da tripla intuição);[9] extraídos daí os princípios de uma

psicologia do conhecimento (na *Tripla intuição* e em *O caráter como forma pura da personalidade*),[10] aplicada em seguida para fins polêmicos na minha defesa incondicional da substancialidade da alma-consciência individual (no meu trabalho em preparação *A alienação da consciência* e no final de *A Nova Era e a revolução cultural),*[11] julguei que, para dar maior consistência ao conjunto, devia investigar em seguida os princípios do conhecimento indireto, ou discursivo, sobre os quais já esboçara alguma coisa no capítulo "A dialética simbólica" do livro *Astros e símbolos*[12] e nos meus trabalhos de teoria e crítica literária.[13] Nisto, como em tudo o mais, ative-me fielmente à minha regra pessoal de nunca inventar uma teoria nova quando houvesse alguma teoria antiga que, quer inalterada quer submetida a adaptações, pudesse dar conta do recado. Ora, a teoria dos quatro discursos é apenas o reconhecimento de que os princípios gerais do conheci- mento discursivo, que eu buscava, já estavam em Aristóteles, pelo menos de maneira implícita; de modo que, em vez de reinventar a roda, simplesmente inventei a calota, isto é, uma nova apresentação e revestimento de uma idéia de Aristóteles, reintegrando em seguida quase intacta essa parte do aristote- lismo na filosofia que eu mesmo estava desenvolvendo, e cuja motivação inicial não estava em nada de aristotélico, mas sim no meu intuito de responder ao dualismo de Shelley, Bergson, Bachelard e Croce e de desenvolver a teoria do *Lebenswelt* husserliano para revalorizar o conhecimento pré-filosófico.

Todo esse trabalho de construção teórica positiva foi entre- meado não só de aplicações pedagógicas no curso do Instituto de Artes Liberais, mas também de esforços críticos e polêmicos

complementares: contra a dissolução da teoria na prática (*O Jardim das Aflições*);[14] contra a dissolução da filosofia na ideologia (*A Nova Era e a revolução cultural*); contra o pensamento coletivista que prostitui a consciência individual à pretensa autoridade do número (*O imbecil coletivo*),[15] etc. Como o público até agora só conhece a parte polêmica do meu trabalho (pois a parte teórica, em forma de rascunhos, apostilas e edições privadas, quase confidenciais, não está pronta para publicação decente), o resultado é que este pacífico servidor da unidade e da conciliação está se tornando conhecido como um hidrófobo terrorista intelectual, o que não deixa de ser divertido.

3. APLICAÇÕES EM FILOSOFIA MORAL

Das duas teorias que criei no campo da gnoseologia — a tripla intuição e a contemplação amorosa —, extraí umas quantas aplicações de ordem moral, que foram expostas ao público no meu curso de Ética proferido em 1994 na Casa de Cultura Laura Alvim, todo gravado em fita e depois transcrito em apostilas.

A filosofia moral, ou ética, deve para mim tomar o seguinte rumo:

I. Distinguir entre os códigos morais historicamente vigentes em diversas épocas e sociedades e a moral essencial, universal, que se obtém por simples redução fenomenológica. Aqueles compõem-se de normas, no sentido de Kelsen, e esta compõe-se de princípios. A discussão filosófica da moral deve ater-se ao campo dos princípios. Assim, o relativismo antropológico,

sociológico e histórico pode conciliar-se com o dogmatismo dos princípios. Estes tornam-se conhecidos do investigador por abstração, mas em si não são abstratos: são o conteúdo concreto, o sentido efetivo por trás das normas historicamente vigentes. Estas é que, expressando de maneira indireta e às vezes simbólica o conteúdo dos princípios, são abstratas em relação a eles.

II. Os princípios universais assim encontrados devem obedecer aos seguintes quesitos:

a. Têm de ser identicamente os mesmos em todas as morais historicamente vigentes.

b. Tem de estar subentendidos, como pressupostos lógi- cos, na aplicação prática dessas normas, em todos os casos historicamente considerados.

Dentre os princípios assim encontrados, destaca-se o da responsabilidade. Não há nenhum sistema moral no mundo que, por trás de suas regras, não tenha um de seus fundamentos na idéia de que:

1. A responsabilidade por determinados fatos tem de ser imputada necessariamente a seus autores;

Esses autores são sempre seres particulares e concretos, substâncias no sentido aristotélico, e jamais, em caso algum, coletivos abstratos ou meros “universais”;

Existe continuidade substancial entre o ser que foi autor do ato e aquele a que posteriormente se atribui a responsabi- lidade por esse ato.

2. As morais históricas divergem enormemente quanto às categorias de seres a que se devem aplicar esses princípios. Algumas sociedades incluem entre os seres moral e juridicamente imputáveis os demônios, as forças da natureza, até mesmo os animais (até o século XVIII persistiu no Ocidente o hábito de punir com a excomunhão os porcos que invadissem plantações). O que é comum a todas é a crença no princípio da responsabilidade, na substancialidade do ente responsável e na continuidade substancial desse ente no trânsito entre ato e imputação.

3. Uma vez demonstrado esse ponto, a tarefa seguinte da filosofia moral é fundamentar racionalmente os princípios assim encontrados, ou seja, fundar a sua universalidade exten- siva numa universalidade lógica, ou necessidade metafísica.

Neste ponto é que entra a contribuição gnoseológica. Tendo demonstrado, pela tripla intuição, o fundamento abso- luto da objetividade cognitiva, e pela contemplação amorosa, a natureza do conhecimento objetivo, fundo-me em ambas para demonstrar a relação entre conhecimento e responsa- bilidade. Aí verifica-se que determinadas sociedades antigas ou primitivas podem ter “errado” na aplicação do princípio de responsabilidade a determinados entes não providos de autoconsciência, — como aliás erramos nisto com freqüência ainda hoje, e não sabemos por exemplo fixar adequadamente as fronteiras da responsabilidade no caso das chamadas personalidades psicopáticas ou da indução hipnótica —, mas que a aplicação errônea não desmente a veracidade intrínseca do princípio.

Na tripla intuição, demonstro que o fundamento da objetividade cognitiva reside num nexo indissolúvel entre sujeito, objeto e ato cognitivo, e que essa relação se dá de maneira exemplar, arquetípica mesmo, na percepção da luz, onde a luz é a um tempo objeto e condição da percepção, não po- dendo estes aspectos ser separados senão por mera distinção mental (no sentido escolástico) posterior. Do mesmo modo, e simultaneamente, pelo lado do sujeito, a sensibilidade à luz é objeto e condição da percepção, em modo inseparável. Daí que a luz, tradicional símbolo do ato cognitivo, seja algo mais do que mero símbolo: ela é o fundamento corporal, existencial, do nexo sujeito-predicado, e o apoio sensível sobre o qual se erige toda a lógica humana.

Dessa teoria decorre que o indivíduo humano só se conscientiza como sujeito cognitivo no ato mesmo em que se conscientiza como objeto que sofre a ação de uma fonte de luz. Os dois aspectos são inseparáveis, o que prova a falácia de todo idealismo subjetivo, assim como de todo dualismo sujeito-objeto. O mundo físico, com sua luz corpórea, é a morada mesma do Espírito. Ou, como disse Paul Éluard, há outros mundos, mas estão neste.

Em oposição, assim, ao "materialismo espiritual" que critico asperamente em *O Jardim das Aflições*, estabeleço um "espiritualismo material": o "materialismo" de um mundo feito de Espírito, transparência, inteligibilidade.

Recorro em seguida a um outro fundamento gnoseológico: a teoria da autoconsciência. Conforme demonstrei naquele livro, a autoconsciência nem é mera introjeção de papéis sociais, como

pretendem certas correntes antropológicas, nem é um atributo substancialmente associado de uma vez para sempre à condição biológica humana: é uma possibilidade lógica, ou, se quiserem, uma potência no sentido aristotélico, que passa ao ato no instante em que o ser humano admite o princípio da responsabilidade, ou autoria de seus atos, no sentido de admitir que este seu corpo de agora é "o mesmo" que instantes atrás fez tal ou qual coisa.

Dito de outro modo, o princípio de responsabilidade é ao mesmo tempo cognitivo e moral. Ele é o fundamento da autoconsciência individual, assim como é o fundamento das morais históricas: nele se reencontram a descrição fenomenológica da consciência individual e a unidade subjacente das morais históricas.

Dessas constatações extraio uma série de sugestões metodológicas para o estudo de questões morais concretas, seja do ponto de vista ético-normativo, seja do ponto de vista histórico, sociológico, etc.

Eis aí, barbaramente reduzido, o que expliquei no meu curso de Ética.

Meu amigo Bruno Tolentino censura-me por deixar todas essas idéias em estado de rascunho — ou, pior ainda, de gravação em fita — em vez de lhes dar uma divulgação decente em forma de livro. Mas a filosofia, quando o é de verdade, não reside nos textos, nas "obras" filosóficas, e sim no filosofema, no conteúdo essencial de uma conexão de pensamentos, intuições e outros atos cognitivos que forma o mundo e o estilo próprios de um determinado filósofo. É isto o que nos permite distinguir

entre “as obras de Aristóteles” e “a filosofia de Aristóteles”. (Esta distinção é impossível em literatura: em que consiste a poesia de Shakespeare senão nos textos de Shakespeare?). Há filósofos sem obra — a começar do pai de todos nós: Sócrates —; há filósofos cujo pensamento nos chega por obras escritas por testemunhas ou por ajudantes (não conheceríamos o pensamento de Husserl sem a redação de Fink). Mas não há filósofo sem filosofema — e aquele que publique dezenas ou centenas de livros eruditíssimos, com opiniões de estilo filosófico sobre assuntos filosóficos, não se torna por isto um filósofo. A filosofia de um filósofo não está em seus textos, mas num certo modo de ver as coisas, que é transportável para fora deles e participável por quem quer que, saltando sobre os textos, faça seu esse modo de ver, integrando-o no seu próprio. Pode-se, assim, ser aristotélico ou hegeliano de pleno direito sem sacrifício da originalidade e independentemente da grandeza ou pequenez do talento próprio, mas não se pode ser shakespeareano ou cervantino senão por imitação inferior. Como é assombroso o mistério das vocações, que uma pseudociência animalesca reduz a uma questão de pontos num teste de QI.

Quando decidi devotar minha vida ao serviço desta dama, formosa entre todas, que os antigos denominaram Afeição à Sabedoria, e que não é no fundo senão a figura jovem e incompleta daquela que no seu esplendor maduro será a Sabedoria mesma; nesse instante, digo, tomei consciência de que deveria, por muitos e longos anos, refrear e sacrificar meu fortíssimo *impetus scribendi* em favor do *impetus cognoscendi* (e mesmo do

impetus agendi, de vez que a filosofia inclui como componente essencial a vocação pedagógica).

Mais ainda: dialética e dialógica por essência e não por acidente, a filosofia move-se incessantemente em direção à Sabedoria, e por isto só pode viver bem em estado de rascu- nho. Não é coincidência que a mais impressionante das obras filosóficas, a de Aristóteles, não nos tenha chegado senão nesse estado de incompletude e provisoriedade. O texto filosófico jamais terá a perfeição formal e diamantina do poema, pois a perfeição que a filosofia busca é por excelência interior e muda, impressiva, por assim dizer, e não expressiva como a beleza artística.

OLAVO DE CARVALHO

---

1. In: Olavo de Carvalho, *Inteligência e verdade: ensaios de filosofia*. Campinas: Vide Editorial, 1ª ed., 2021, pp. 165–182. Manteve-se a grafia pré-Acordo Ortográfico de 1990 em respeito à conhecida posição do autor quanto ao assunto — NE.↩

2. *Aristóteles emnovaperspectiva: introdução à teoria dos quatro discursos*. Campinas: Vide Editorial, 2016; e *Pensamento e atualidade de Aristóteles*, curso na Casa de Cultura Laura Alvim. Rio de Janeiro: 1996, parcialmente transcrito no meu *website*.↩

3. Engana-se redondamente quem imagine que o sentimento, ao contrário das faculdades representativas, nos dá o objeto mesmo na sua imediatidade. O sentimento é apenas a reação parcial e momentânea do nosso ser a um aspecto determinado do objeto que a nós se apresenta no momento. Por exemplo, a mesma mulher que neste momento me desperta atração e deleite sensual pode, num outro momento, despertar-me saudade, melancolia, raiva, ciúme etc. Cada um desses sentimentos é apenas um signo, dentro de mim, da totalidade vivente que ela é fora e independente de mim, e que reconheço instantaneamente como tal para além e acima dos sentimentos transitórios que me desperte. O "sentimento" é também representação, e não apresentação. A expressão *conhecível como todo, impensável como todo* pode portanto ser substituída, sem erro, por *conhecível como todo, insensível como todo* (ou *somente sensível por partes e aspectos*).↩

4. V. cap. II.↩

5. O tipo do "matemático arrependido" que cai no irracionalismo acreditando aproximar-se de Deus quando se aproxima apenas de um outro lado de si mesmo se tornaria dominante, no século XX, entre os cientistas com preocupações filosóficas. O livro de Ernesto Sábato, *Homens e engrenagens*, é a súmula da experiência interior dessas pessoas, buscadoras sinceras, sem dúvida, mas que não sabem que Deus não faz distinção de talentos individuais e que a contemplação amorosa está acima da razão e da irrazão, do pensar e do sentir, etc.↩

6. Distinção importantíssima: a certeza lógica, mesmo absoluta e imediatamente fundada no princípio de identidade, só nos dá a conhecer a necessidade — teórica — de algo; mas não nos dá esse algo como objeto de experiência. Portanto, quando digo que o pensar só conhece o possível, a expressão "possível" tem aqui um sentido mais amplo do que na teoria dos quatro discursos, e designa, em conjunto, os quatro graus ali considerados. Conhecer pelo pensamento é conhecer (no sentido daquela teoria) a possibilidade, a verossimilhança, a probabilidade ou a necessidade de algo, e não esse algo como tal. Esta distinção aplica-se a todo o mental — imaginação, sentimento, conjetura etc. Todas estas funções são "discursivas" exatamente como o raciocínio. Quem não capta este ponto arriscará confundir minha concepção com a de Bergson, por exemplo, ou com a de Husserl.↩

7. Sobre o conhecimento imediato da essência na presença, v. meu trabalho — horrivelmente escrito mas, creio eu, correto nas idéias, *Universalidade e abstração*, 1983.↩

8. A poesia de Tolentino — quer ele tenha premeditado isto ou não — é um esforço heróico e vitorioso para descer do pseudo-céu das essências "rumo às coisas mesmas", entre as quais e só entre as quais se encontra o caminho do verdadeiro céu. Ela atende, tanto quanto meu trabalho, ao apelo do último Husserl, e restaura, numa cultura fatigada de platonismos, o valor do mundo real, do mundo da Encarnação, cuja recusa tenaz, ainda que inspirada em motivos supostamente edificantes, é a essência mesma do diabolismo. Sua Katharina aceita o Cristo na mesma medida em que vai admitindo a realidade patente de impulsos e desejos banais, na medida em que contempla amorosamente objetos e seres do ambiente em torno, um relógio, um lagarto, uma folha, criaturas desconhecidas no reino das essências, mas, com pleno direito, habitantes do *Lebenswelt*; e quanto mais se detém na contemplação e aceitação deste mundo, mais se eleva em direção ao eterno.↩

9. V. capítulo anterior.↩

10. Rio: Astroscientia Editora, 1993.↩

11. Rio: ial & Stella Caymmi, 2ª ed., 1994.↩

12. São Paulo: Nova Stella, 1985.↩
13. Esses estudos foram compilados em *A dialética simbólica — Ensaios reunidos.* Campinas: Vide Editorial, 1ª ed., 2015.↩
14. *O Jardim das Aflições: de Epicuro à ressurreição de César — Ensaio sobre o materialismo e a religião civil.* Campinas: Vide Editorial, 2015.↩
15. *O imbecil coletivo: atualidades inculturais brasileiras*. Campinas: Vide Editorial, 2021.↩

A formação do imaginário

Olavo de Carvalho,

1ª edição — Novembro de 2024 — cedet

Os direitos desta edição pertencem ao
cedet — Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico
Av. Comendador Aladino Selmi, 4630 — Condomínio gr2, galpão 8
cep: 13069-096 — Vila San Martin, Campinas (sp)
Telefone: (19) 3249-0580
E-mail: livros@cedet.com.br

ISBN 978-65-83763-00-6

Editor: Ulisses Trevisan Palhavan

Revisão: Arthur Roriz

Adaptação: Arthur Roriz

Preparação de texto: Núria Rampazo Giacopini

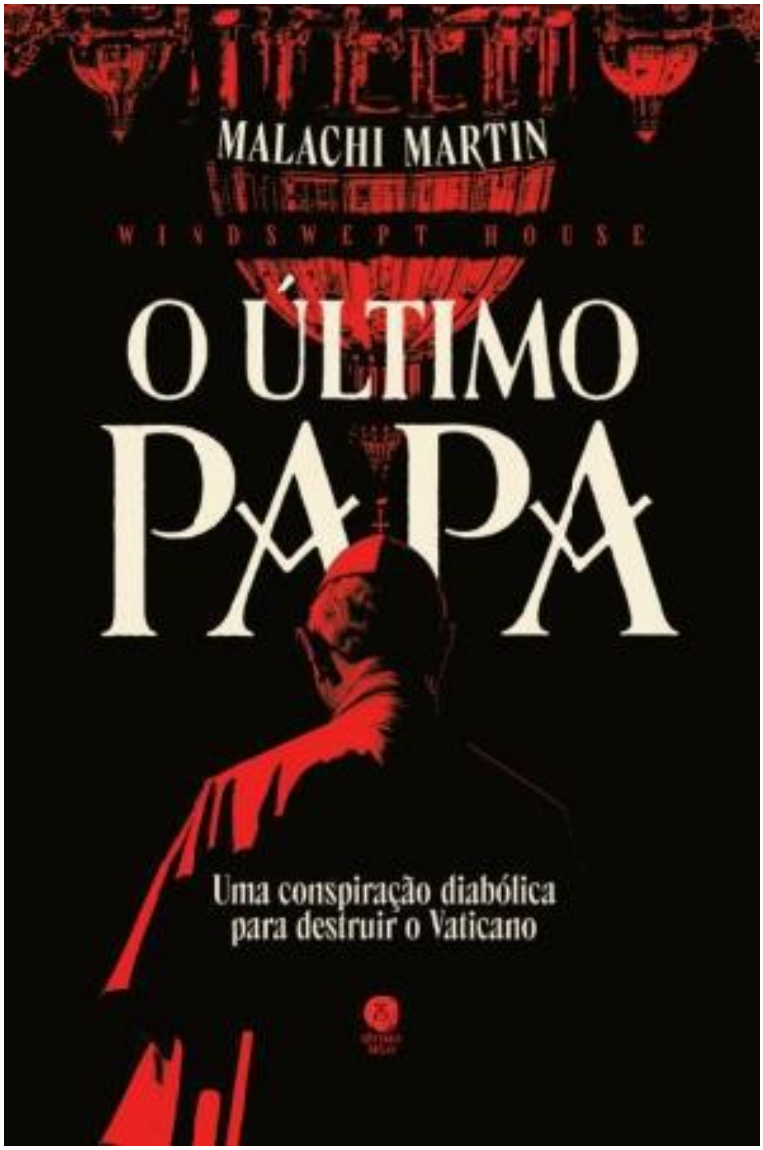
Capa: Nelson Provazi

Leitura de prova: Andressa Gotierra da Silva, Flávia Regina Theodoro, Mariana Souto Figueiredo

Conselho editorial:
Adelice Godoy
César Kyn d'Ávila
Silvio Grimaldo de Camargo

www.editorapapillon.com.br

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica, mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor.



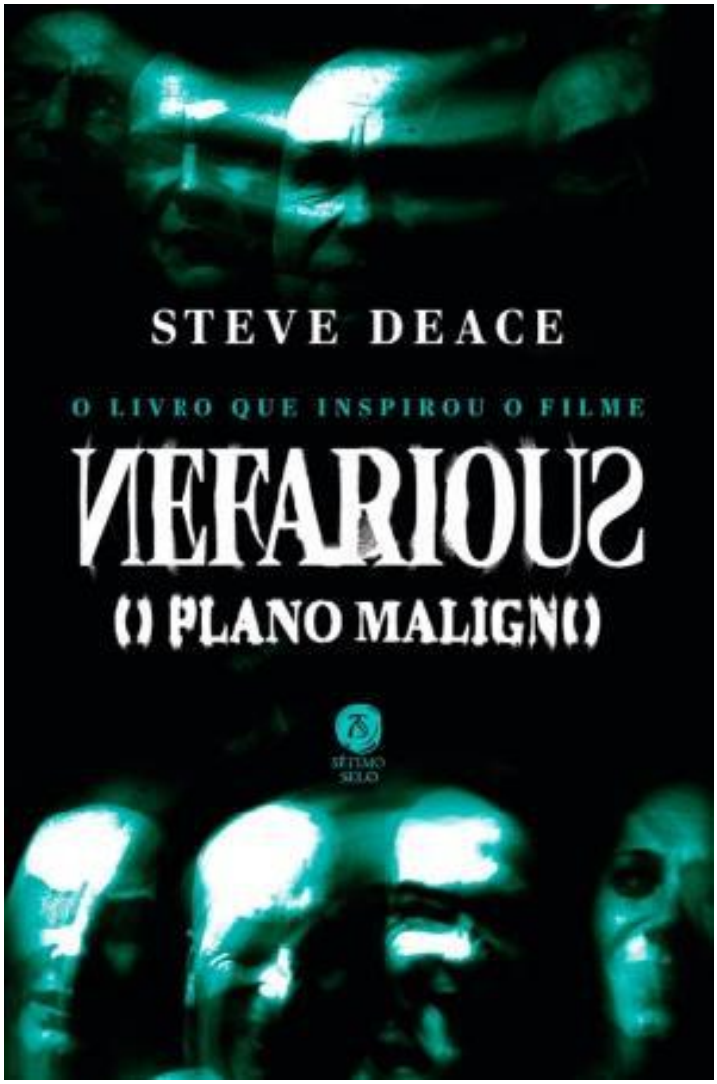
O último Papa: Uma conspiração diabólica para destruir o Vaticano

Martin, Malachi
9786552270474
772

Compre agora e leia (Publicidade)

Terminada a Guerra Fria, eclesiásticos, políticos e empresários se unem em um complô maçônico na tentativa de implantar um novo governo global, no qual a Igreja Católica se tornaria um mero e complacente servidor da nova ordem mundial, aderindo a um catolicismo sem mais nenhum vínculo com a tradição. Para tanto, os integrantes dessa conspiração precisam derrotar seu obstáculo final: o último Papa, um notável jogador geopolítico e profundamente fiel à doutrina e à moral católica. Cercado dentro do Vaticano e pressionado a abdicar por seus inimigos, o "Papa eslavo" terá de confiar em um jovem sacerdote para enfrentar a batalha decisiva na guerra contra o Mal. Publicado originalmente em 1996 com o título Windswept House, Malachi Martin consegue capturar, do começo ao fim, o leitor com seu estilo envolvente numa narrativa que, embora ficcional, está "85% baseada em fatos reais", como afirmou o próprio autor.

Compre agora e leia (Publicidade)



Nefarious: O plano maligno

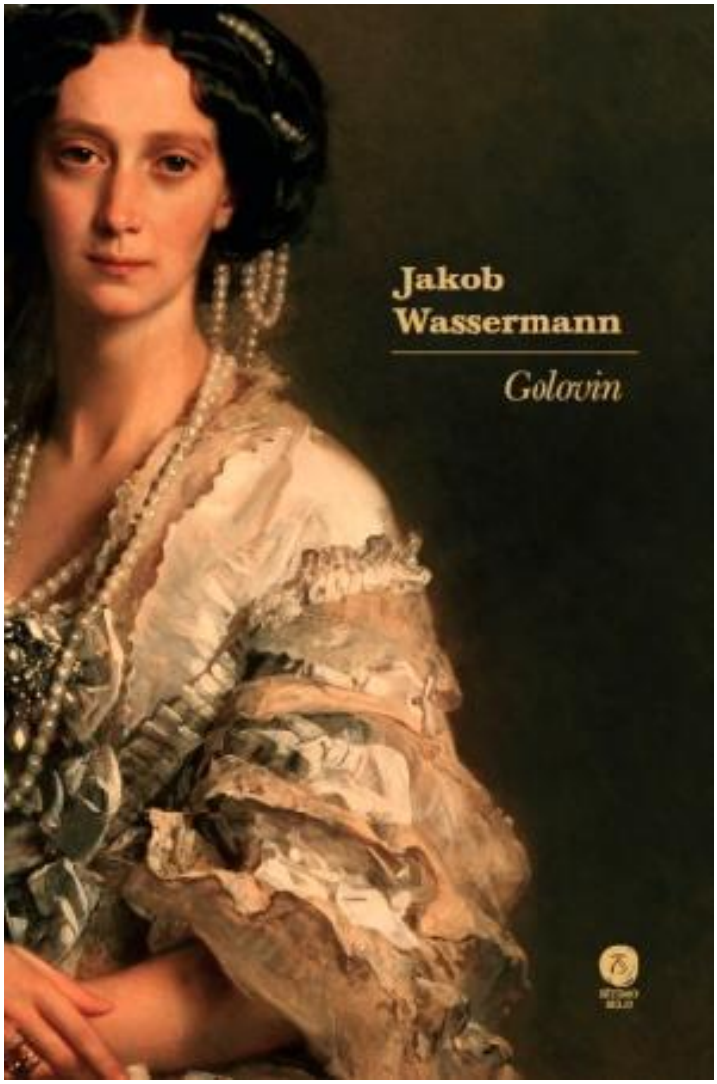
Deace, Steve
9786552270481
172

Compre agora e leia (Publicidade)

Você ainda não se importa com quem eu sou; e, no entanto, eu sou seu dono. Nem sequer acredita que eu existo, apesar de estar lendo

o meu livro. Por todos os lados, a sociedade está perdida em caos, conflito e divisão: direita vs. esquerda, ricos vs. pobres, progressistas vs. conservadores. Muitos dizem ser algo normal, provocado apenas pela diferença entre os seres humanos. E se o culpado não for uma mera ideologia política ou um grupo de pessoas? É preciso um tipo especial de malícia para conceber um plano tão nefasto contra nossa civilização. E quem seria capaz de tal conspiração? A verdade, porém, é que poucos querem saber a real origem desse mal — e, mesmo que leia este livro, você tentará negar as evidências demoníacas de Nefarious, do seu plano maligno e do seu modo invisível e sutil de agir no mundo atual; negará que o relato direto desse demônio nefasto seja realmente obra das entranhas do Inferno. As forças das trevas são, com efeito, mestres da manipulação e estão dispostas ao que for preciso, mesmo que tenham de se contradizer, para nos enganar. Afinal, o maior truque do Diabo foi convencer as pessoas de que ele não existe.

Compre agora e leia (Publicidade)



Golovin

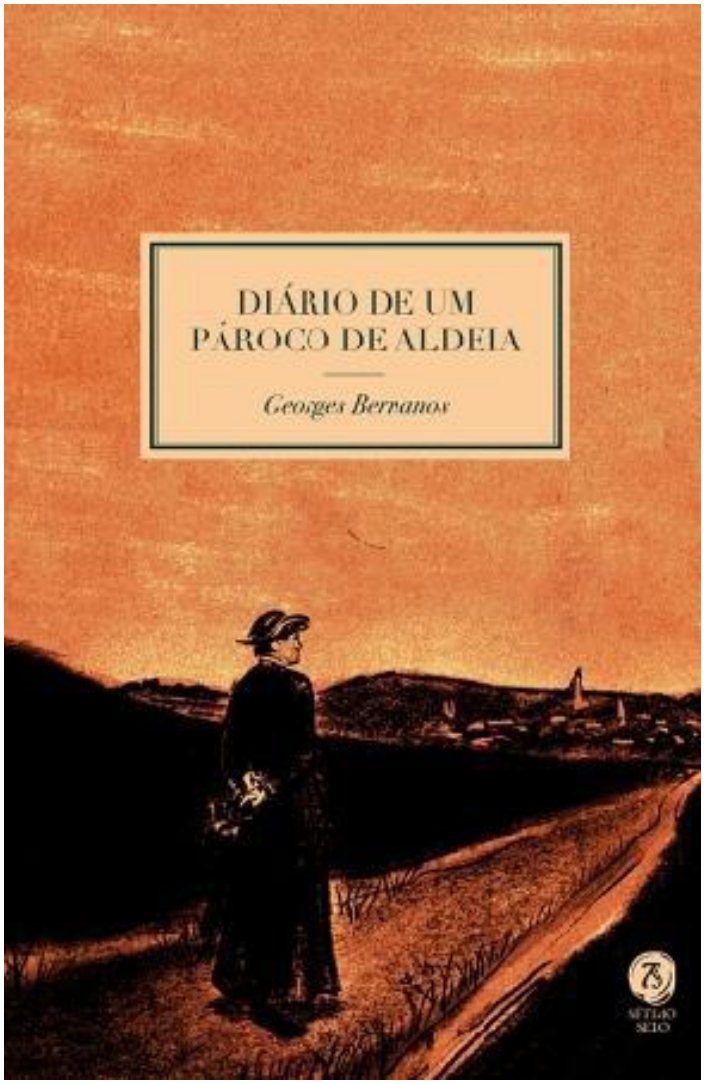
Wassermann, Jakob
9786552271051
96

Compre agora e leia (Publicidade)

Nada do que passou, retornará.Na plena efervescência da Revolução Russa, a aristocrata Maria de Krüdener chega a Tula, perto de

Moscou, com seus quatro filhos, criados e tudo o que foi possível levar, para juntar-se ao marido a quem não vê desde que ele foi obrigado a fugir para a Pérsia. Durante a viagem, repleta de contratempos e misérias, ela encontrará Golovin, um marinheiro revolucionário, em uma pousada nas costas do Mar Negro. Ela, uma mulher cheia de força, bonita, inteligente e com ideais firmes, terá de enfrentar o caráter mordaz, pessimista, tenaz e corrompido de Golovin, o que será um verdadeiro desafio moral sem volta. Em Golovin, Jakob Wassermann antepõe dois extremos, dois aspectos da vida formados por forças antagônicas que, em se chocando, apresentam a harmonia e o complemento dos contrastes violentos. Postos um em frente ao outro, reagem e batem-se como dois duelistas ferozes, deixando-se arrastar pelas palavras perigosas. Na tradução do escritor Adonias Filho, o leitor poderá observar a notável capacidade de Wassermann para sondar a alma humana, mostrando possuir um "gênio inventivo como poucos outros", como observou Otto Maria Carpeaux, e sendo "um dos poucos autores alemães modernos de renome universal".

Compre agora e leia (Publicidade)



Diário de um pároco de aldeia

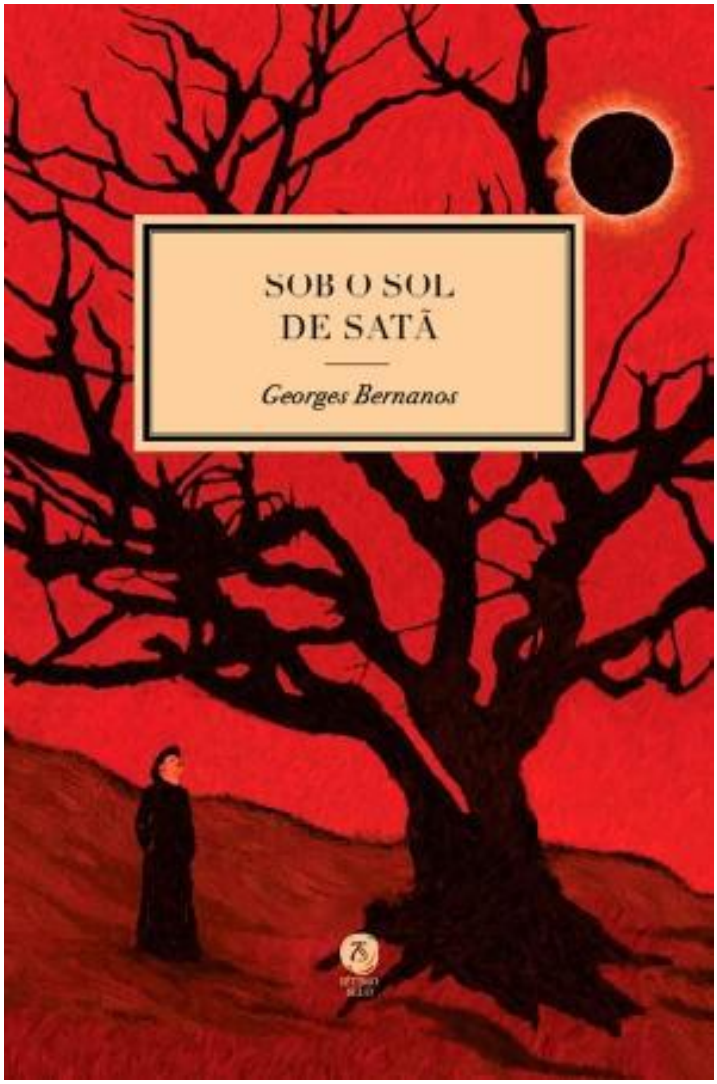
Bernanos, George
9786552270610
245

Compre agora e leia (Publicidade)

Publicado em mais de vinte e sete países e incluído na lista dos doze melhores romances de língua francesa, Diário de um pároco de

aldeia é considerado uma das obras-primas da literatura do século xx. Através das páginas escritas em tom confessional por um jovem pároco, Georges Bernanos apresenta ao leitor a viagem da alma e do corpo deste servidor pela pequena cidade de Ambricourt, no norte da França — a relação dele com a fé, com o seu serviço sacerdotal, com a doença do corpo, e o confronto com a realidade de sua paróquia, com suas dúvidas e seus erros. O romance mais popular e tocante de Georges Bernanos — que, segundo François Mauriac, tinha "o magnífico dom de tornar natural o sobrenatural" — ganha agora uma nova tradução para o português, que se aproxima consideravelmente não só do estilo do escritor francês, reconhecidamente elevado, como também do estilo que ele cria para o jovem pároco, que se põe a registrar num diário, entre um dia e outro de entrega piedosa aos paroquianos, os seus conflitos mais íntimos. Tradução: Roberto Mallet

Compre agora e leia (Publicidade)



Sob o sol de Satã

Bernanos, George
9786552270764
272

Compre agora e leia (Publicidade)

Às vezes, quando a própria alma se dobra em seu invólucro de carne, a mais vil criatura deseja o milagre, e, se não sabe rezar, ao

menos por instinto abre-se a Deus, como uma boca se abre para respirar. Em meio a uma sociedade devorada pelo mal, Padre Donissan conduz o seu ministério em uma humilde paróquia, provando a vontade ao mesmo tempo heroica e desesperada de salvar almas. Neste drama terrestre e celeste, o pobre padre é tocado no coração pelo desespero de Mouchette, uma adolescente que, assolada pelo mal, decidiu-se pelo abismo. Por reconhecer na jovem uma alma fraterna, compromete sua vida e salvação para tentar redimi-la. Essa luta sobrenatural e cheia de angústias o levará ao caminho estreito da santidade.Em Sob o sol de Satã, Bernanos manifesta o seu "magnífico dom de tornar natural o sobrenatural", como disse Mauriac: captura o leitor, tão afeito ao cotidiano e a desviar o olhar dos verdadeiros mistérios da vida, e o coloca diante da presença do "invisível inimigo", da luta travada entre o mal e a santidade. É o primeiro romance de um dos grandes escritores do século xx.

Compre agora e leia (Publicidade)